


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Geschichte

der Pflanzung und Leitung

der

christlichen Kirche

durch

die Apostel,

als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche,

---

Von

Dr. August Neander.

Möchte auf die Behandlung der Geschichte der apostolischen Zeit nur das angewandt werden, was ein Niebuhr für das Studium der alten Geschichte überhaupt fordert: „Vor allen Dingen Gewissenhaftigkeit und Redlichkeit, fern von Schein und Eitelkeit, gewissenhafter Wandel vor Gottes Angesicht."

Vierte, verbesserte und mit Rücksicht auf die neueste Kritik vermehrte Auflage.

Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1847.

Seinem

theuren und verehrten Collegen und Freunde

Herrn Dr. Nitzsch,

Königl. Ober-Consistorialrathe und Professor an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin,

gewidmet.

Schon als ich den letzten Band der neuen Auflage meiner Kirchengeschichte herausgab, hatte ich die Absicht, Sie zuerst von fern her mit einem herzlichen Worte zu begrüßen und Ihnen meine Freude darüber zu bezeugen, daß wir Sie den Unseren nennen könnten, daß wir in dieser für Diejenigen, welche höhere Interessen zu vertreten haben, so schweren Zeit, einer Zeit, welche Jeden an seine Ergänzungsbedürftigkeit so sehr zu erinnern geeignet ist, in Ihnen eine so schöne und wichtige Ergänzung für unsere Fakultät gewinnen sollten. Damals unterließ ich es, weil mir wenigstens noch keine sichere Kunde darüber zugekommen war, daß meine Hoffnung werde erfüllt werden. So will ich jetzt das aussprechen, was ich schon damals im Sinne hatte, da mir zuerst wieder die Gelegenheit wird,

ein Wort öffentlich zu reden. Aus keinem andern Grunde geschieht es. Nehmen Sie es so an, wie ich es aus treuem, aufrichtigem Herzen ausspreche und darbringe. Mit verschiedenartiger Eigenthümlichkeit und verschiedenartigen Gaben dienen wir dem Einen Herrn, der Jeden auf seinen Platz stellt und braucht, wie Er will. Wir sind Eins in der Einen Hauptsache, der unsere Wissenschaft nur als Organ dienen soll. Wir stimmen überein in der Ueberzeugung, daß es in dieser schweren Krisis, unter den Wehen dieser Uebergangszeit wie darauf ankommt, entschieden zu sein für das Eine, das noth thut, nicht zu accordiren und zu unterhandeln mit einem profanen Weltgeiste, so Freiheit zu gewähren in der Mannichfaltigkeit der Entwickelungsstufen, welche nur Eine höhere Weisheit zu dem Einen Ziele der besseren

Zukunft hinzuführen weiß, im Geiste der Liebe und in dem Bewußtsein der eigenen Mängel nicht auszulöschen den glimmenden Docht. Davon haben Sie ja so schön gezeugt unter den Verhandlungen über die Bekenntnißfrage auf der Generalsynode. Nun der Geist Gottes verbinde uns immer inniger mit einander, läutere uns von Allem, was uns trennen könnte, Er segne unser Zusammenwirken für dasselbe große Werk und Ziel. Er erhalte Sie lange unsrer Universität und wirke auch durch Sie als unsern Pastor dazu, daß diese immer mehr eine christliche, eine zur Werkstätte des heiligen Geistes in der Wissenschaft verklärte werde, ja insbesondere, daß immer mehr das geweckt und verbreitet werde, was Sie so treffend in Ihrer letzten Predigt, für die ich Ihnen wie für andere gedruckte und

gesprochene Predigten herzlich danke, bezeichnet haben, das Gegentheil des Philisterverstandes unsrer Zeit, der Verstand des Herzens, ohne welchen man von göttlichen Dingen nichts verstehen kann.

Herzlich der Ihrige

A. Neander.

Berlin, den 19. Juli 1847.

Inhaltsverzeichniß.

Die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.

Zweiter Band.

Vierter Abschnitt.

Rückblick auf die Wirksamkeit des Jakobus und des Petrus während dieses (Abschnitt 3.) Zeitraumes. S. 553—608.

Seite

1. Jakobus. S. 553—582.

Seite

Fünfter Abschnitt.

Der Apostel Johannes und seine Wirksamkeit als Schlußpunkt des apostolischen Zeitalters. S. 609—652.

Sechster Abschnitt.

Die apostolische Lehre. S. 653—914.

I. Die paulinische Lehre. S. 654—839.

Seite

Seite

Druckfehler.

S. 123, Z. 13 lies: „Joh. 1, 52“.
S. 576 ist „¹)“ erst Z. 11 nach „wollte“ zu stellen.
S. 629, Z. 20 lies: „21, 14“.
S. 780, Z. 3 lies: „11, 26“.

Vierter Abschnitt.

Rückblick auf die Wirksamkeit des Jakobus und des Petrus während dieses Zeitraums.

---

1. Jakobus.

Wie wir unter den Aposteln bei der Einheit des von Christo ausgegangenen Geistes bedeutende Verschiedenheit in den Darstellungsformen desselben bemerken, so bilden die auffallendsten Gegensätze im Verhältnisse zu einander der Apostel Paulus und der unter dem Namen eines Bruders des Herrn bekannte Jakobus, wenn man Beide in ihrer Eigenthümlichkeit, ihrem christlichen Bildungsgange und in ihrem Wirkungskreise betrachtet. Wie bei dem Paulus das Christenthum, nachdem es die vorbereitende Hülle des Judenthums ganz abgestreift, in seiner entschiedensten Selbstständigkeit erscheint, so stellt Jakobus den neuen Geist noch in der alten Form dar, und es zeigt sich hier der allmälige Uebergang von dem Alten zum Neuen. Paulus und Jakobus bezeichnen daher die beiden äußersten Gränzpunkte in der Entwickelung des Christenthums aus dem Judenthume, wie Paulus das wichtigste Glied, um das Christenthum als die neue Schöpfung in die Menschheit einzuführen, so Jakobus, um den organischen Zusammenhang des Christenthums mit dem vorbereitenden und vorbildlichen Judenthume darzustellen. Nach dem Märtyrertode des älteren Jakobus, welcher ein Sohn des Zebedäus, Bruder des Johannes war, erscheint in der christlichen Geschichte nur ein besonders

einflußreicher Mann dieses Namens, welcher, an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem, unter dem Namen eines Bruders des Herrn, des Gerechten, bei den Christen jüdischer Abkunft in dem größten Ansehn stand. Nur war es seit älterer Zeit zweifelhaft, ob dieser Jakobus ein Bruder des Herrn im eigentlichen Sinne war, und demnach entweder ein Sohn Josephs aus einer früheren Ehe, oder, wahrscheinlicher, ein spätergeborner Sohn der Maria [1]), also ein von dem Apostel, dem Sohne des Alphäus, verschiedener, oder ob hier ein Verwandter Jesu in einem allgemeineren Sinne gemeint sei, ein Schwestersohn der Maria, Sohn des Klopas = Alphäus, und demnach dieselbe Person mit dem Apostel dieses Namens [2]).

---

1) S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 47 f.

2) Diese Frage gehört zu den schwierigsten der apostolischen Geschichte. Der Dr. Schneckenburger hat zwar in seiner scharfsinnigen und gründlichen Untersuchung (in seiner annotatio ad epistolam Jacobi. Stuttgart 1832. S. 144) die Annahme von Einem Jakobus zu einem noch höhern Grade der Wahrscheinlichkeit, als bisher geschehen war, gebracht, und er hat manches wohl Erwägung Verdienende zur Beseitigung der entgegenstehenden Schwierigkeiten gesagt; aber doch bleiben auch nach seinen Bemerkungen noch manche Zweifelsgründe übrig. Seitdem ist durch neuere Untersuchungen, besonders Credner's, in seiner Einleitung S. 573, noch mehr auf die Wagschale für die entgegengesetzte Ansicht gelegt worden. Wir wollen unbefangen zusammenstellen, was sich für diese Annahme sagen läßt und was ihr zu widerstreiten scheint. Da wir nach dem Tode des Jakobus, welcher Sohn des Zebedäus war, immer nur Einen Jakobus als einen der bedeutendsten Männer der ersten apostolischen Kirche genannt und zwar diesen mit den am meisten geltenden Aposteln zusammengestellt finden, so könnte es darnach das Wahrscheinlichste sein, daß dieser Jakobus kein anderer war, als der einzige noch lebende Apostel dieses Namens. Wenn man den Namen ἀδελφός nur in einem weitern Sinne versteht, so kann das Prädikat eines Bruders des Herrn gegen die Identität der Person nichts beweisen; denn es erhellt aus der Vergleichung zwischen Matth. 27, 56; 28, 1; Mark. 15, 40 mit Joh. 19, 25, daß Jakobus der Apostel, Sohn des Alphäus oder des Klopas (beide Namen nach verschiedener Aussprache auf denselben hebräischen Namen חלפי zurückführend) wirklich ein Schwestersohn der Maria, Mutter Jesu, war. So konnte es dem-

Wenn man Alles zusammennimmt, was uns in dem neuen Testamente und in andern geschichtlichen Quellen über-

---

nach als ein so naher Verwandter Jesu durch das Prädikat eines Bruders desselben vor andern Aposteln ausgezeichnet werden. Aber es fragt sich dann, warum wurde er nicht vielmehr durch den ihm zukommenden Namen eines ἀνεψιός ausgezeichnet? Und wenn damals wirklich solche vorhanden waren, welche mit vollem Recht Brüder des Herrn genannt werden konnten, so möchte es desto weniger wahrscheinlich sein, daß ihm dieser Beiname in einem uneigentlichen Sinne beigelegt worden. Indessen könnte man annehmen, daß es in der gewöhnlichen Redeweise, da es nicht sowohl darauf ankam, den Verwandtschaftsgrad zwischen Jesus und diesem Jakobus bestimmter zu bezeichnen, als vielmehr nur überhaupt ihn als einen die Ehre eines nahen Verwandtschaftsverhältnisses zu dem Herrn Genießenden kenntlich zu machen, üblich geworden war, ihn als einen Bruder des Herrn schlechthin zu bezeichnen, besonders von dem Standpunkte der judaisirenden Christen, denen solche äußerliche Vorzüge der leiblichen Abstammung am meisten galten. Und es würde sich dies noch leichter erklären lassen, wenn mit Schneckenburger angenommen wird, daß nach dem früh erfolgten Tode des Joseph die Maria in das Haus ihrer Schwester, der Frau des Alphäus, gezogen sei, daher man sich nun gewöhnte, dessen Söhne, die von Kindheit an mit Jesus, der keine andere Brüder hatte, zusammenlebten, als Brüder Jesu schlechthin zu bezeichnen. So würde denn dieser Jakobus einer der Brüder Jesu sein, welche Matth. 13, 55; Mark. 6, 3 genannt werden. Unter diesen finden wir auch einen Joses wieder, der Matth. 27, 56 als Bruder des Jakobus bezeichnet wird, auch einen Judas und, wenn man den dem Apostel Judas gegebenen Beinamen Ἰακώβου nach Vergleichung mit dem Briefe des Judas 1, 1 so erklärt, daß ἀδελφός zu ergänzen sei (was doch immer nicht als etwas ganz Sicheres angenommen werden kann), so würden wir auch in ihm einen Bruder des Apostels Jakobus wiederfinden. Und den unter diesen Brüdern genannten Simon könnte man vielleicht gleichfalls in dem Apostelverzeichnisse wiederfinden, wie Apostelgesch. 1, 13 alle drei neben einander genannt werden. Nach jener Voraussetzung wäre es nicht mehr so auffallend, daß die Brüder Christi öfter mit seiner Mutter zusammengestellt werden, und es könnte demnach daraus noch kein Beweis dafür abgeleitet werden, daß hier an Brüder im eigentlichen Sinne zu denken sei. Man müßte dann mit Schneckenburger annehmen, daß, wenn Matthäus 13, 55 nach der Erwähnung der zwölf Apostel die Brüder Jesu von denselben unterscheidet, dies aus dem Mangel chronologischer Genauigkeit in dessen Erzählungsweise herrühre.

liefert wird, so ergiebt es sich als das Wahrscheinlichste, daß dieser Jakobus einer von den Brüdern Christi war, von

Aber, wenn mehrere der sogenannten Brüder Jesu unter den Aposteln waren, bleibt doch die Art, wie jene von diesen Apostelgesch. 1, 14 unterschieden werden, auffallend. Ferner wird nach der Erzählung Mark. 3, 31 bei diesen Brüdern Jesu eine solche Gesinnung gegen ihn vorausgesetzt, wie sie bei Aposteln nicht stattfinden konnte, und doch erhellt es aus der Vergleichung dieser Erzählung des Markus mit der hierhergehörigen Stelle in Matth. 12 und Lukas 8, daß dieser Vorfall in die Zeit nach der Erwählung der zwölf Apostel gesetzt werden muß. Dasselbe gilt auch von der Denkweise, welche wir bei diesen Brüdern Christi noch in dem letzten halben Jahre vor dessen Leiden finden, Joh. 7, 3. Alles dies zusammengenommen, muß man sich also doch für die Annahme entscheiden, daß die gewöhnlich mit der Maria, der Mutter Jesu, zusammengestellten Brüder Christi von den Aposteln durchaus zu unterscheiden sind, und man muß sie demnach für Brüder Christi in einem engern Sinne, sei es für Söhne Josephs aus einer frühern Ehe oder für spätergeborene Söhne Josephs und der Maria, halten, was durch Matth. 1, 25 das Wahrscheinlichste wird. Daß Christus sterbend zum Johannes sagte, er solle in der Maria von nun an seine Mutter sehen, dies könnte auf alle Fälle nur der Annahme, daß jene Brüder Söhne aus der Ehe Josephs und der Maria, nicht der, daß sie Stiefsöhne der Maria waren, entgegengehalten werden. Aber auch selbst gegen das Erstere ist diese Einwendung nicht entscheidend; denn zumal wenn diese Brüder Jesu in ihrer Denkweise ihm noch so fern standen, läßt es sich wohl erklären, daß er seine Mutter gerade dem seinem Herzen so nahestehenden Johannes sterbend empfehlen konnte. Freilich kann es nun auffallend erscheinen, daß diese Brüder Christi nach Matth. 13, 55 mit seinen Vettern gleiche Namen führten; aber dies erhellt doch nur von zweien mit völliger Sicherheit, und sowie die beiden Schwestern Einen Namen führten, konnte es ja auch durch besondere Umstände geschehen, daß einigen der beiderseitigen Söhne dieselben Namen beigelegt wurden.

Aus dem Gesagten folgte nun aber noch keineswegs, daß der Jakobus, welcher im neuen Testamente durch den Namen eines Bruders des Herrn ausgezeichnet wird, einer von diesen im engern Sinne sogenannten Brüdern Christi war. Es könnte dabei doch immer noch bestehen, daß dieser Jakobus von dem Jakobus, welcher der leibliche Bruder des Herrn war, zu unterscheiden und als ein Vetter Christi, der mit diesem Namen beehrt worden, mit dem Apostel für Eine Person zu halten wäre, obgleich es in diesem Falle minder wahrscheinlich ist, daß, wenn schon ein leiblicher Bruder Jesu mit dem Namen Jakobus vor-

denen wir in der Darstellung des Lebens Jesu Christi, S. 47, gesprochen haben. So erhellt nun, wie sehr sich sein re-

handen war, man den Vetter mit demselben Verwandtschaftsprädikate beehrt haben sollte, statt ihn durch das Prädikat eines ἀνεψιός von dem andern Jakobus, dem der Beiname eines Bruders des Herrn mit vollem Rechte gegeben wurde, zu unterscheiden.

Wenn wir die etwas Besonderes, auf diese Verhältnisse sich Beziehendes enthaltenden Stellen in den paulinischen Briefen genauer untersuchen wollen, so sind besonders zwei zu berücksichtigen. Was die Stelle 1 Korinth. 9, 5 betrifft, so kann aus den Worten „καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου“ nicht bewiesen werden, daß die Brüder des Herrn von den Aposteln verschieden waren; denn es läßt sich dies wohl so auffassen, daß Paulus unter den übrigen Aposteln Diejenigen versteht, welche nicht einer solchen Verwandtschaft mit dem Herrn sich rühmen konnten, und daß er von den übrigen Aposteln Diejenigen, welche Brüder des Herrn waren, besonders unterscheidet, weil sie vermöge jener Verwandtschaft bei der Parthei, mit der er es hier zu thun hat, in besonderem Ansehn standen. Da er gleich nachher auch den Petrus besonders nennt, so könnte dies um desto mehr dafür sprechen, daß, wie Petrus, auch die Brüder des Herrn zur Zahl der Apostel gehörten. Doch ist dies kein entscheidender Beweis; denn es wäre ja möglich, daß, wenngleich die Brüder des Herrn nicht zu den Aposteln gehörten, Paulus sie doch in diesem Zusammenhange deshalb erwähnte, weil sie oder Einige von ihnen ein dem apostolischen gleiches Ansehn unter den palästinensischen Judenchristen behaupteten, und daß, weil neben denselben bei diesem Theile der Christen Petrus am meisten galt, er deswegen nachher diesen besonders erwähnte. Es wäre auch möglich, daß Paulus hier den Namen „Apostel“ nicht in der engsten Bedeutung, sondern in der weiteren, wie Röm. 16, 7, verstanden, um so mehr, da er nachher gleich den Barnabas erwähnt, auf welchen der Name eines Apostels nur in jener allgemeinen Bedeutung angewandt werden konnte. Die zweite wichtige Stelle ist Gal. 1, 19, wo Paulus, nachdem er von seiner Zusammenkunft mit dem Apostel Petrus zu Jerusalem gesprochen, hinzusetzt, einen andern der Apostel habe er damals nicht gesehen, außer den Jakobus, den Bruder des Herrn. Aus dieser Stelle kann doch auch nicht so sicher, wie es Dr. Schneckenburger meint, geschlossen werden, daß der hier genannte Jakobus einer der Apostel gewesen sei. Die Sache läßt sich wohl so ansehen: Paulus hatte ursprünglich nichts Anderes im Sinne als den negativen Satz, er habe keinen andern der Apostel als den Petrus zu Jerusalem gesehen. Weil ihm nun aber hinterher beifiel, daß er doch zu Jerusalem den Jakobus, den Bruder

ligiöser Entwickelungsgang von dem des Apostels Paulus unterschied. Dieser war während Christi Lebens auf

des Herrn, gesehen hatte, der, obgleich kein Apostel, doch unter den Judaisten in apostolischem Ansehn stand, so fügte er deshalb noch die Einschränkung in Beziehung auf den Jakobus hinzu. Man muß also annehmen, daß bei der Anwendung des εἰ μὴ der Begriff des ἀπόστολος sich zu etwas demselben Verwandtem erweitert. Man kann sogar fragen, ob Paulus auf diese Art sich ausgedrückt haben würde, wenn er den Jakobus zu den im engern Sinne so zu nennenden Apostel gezählt hätte. Wäre in diesem Falle nicht zu erwarten, daß er, statt zuerst die Verneinung so allgemein auszusprechen, um sie gleich nachher zu beschränken, von Anfang an gesagt hätte, daß er außer jenen beiden Aposteln, die auch als Säulen der Kirche zusammengehörten, Keinen gesehn habe? Wenn Schneckenburger aus den Worten Apostelgesch. 9, 27 schließt, daß Paulus damals wenigstens mit zwei Aposteln zu Jerusalem zusammengekommen sein müsse, so legt er auf die einzelnen Worte in dieser kurzen Nachricht der Apostelgeschichte größeres Gewicht, als mit Sicherheit darauf gelegt werden kann.

Vergleichen wir noch in dieser Hinsicht die älteste kirchliche Ueberlieferung, so könnte die Vergleichung der Erzählung in dem Evangelium der Hebräer (s. Hieronym. de V. I. c. 2) mit 1 Korinth. 15, 7 für die Identität des Einen Jakobus zu sprechen scheinen; denn in jenem Evangelium wird gesagt, daß Christus nach seiner Auferstehung Jakobus dem Gerechten, dem Bruder des Herrn, erschienen sei. In der Stelle des Briefes an die Korinther aber scheint derselbe Jakobus als einer der zwölf Apostel angeführt zu werden. Doch etwas ganz Sicheres finden wir hier nicht; denn es kann nicht bewiesen werden, daß in jenem Evangelium von derselben Erscheinung Christi, wie bei Paulus, die Rede ist. Und wenn man voraussetzt, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, damals in so großem Ansehn stand und, daß wenn dieser Name genannt wurde, man nur an den Einen zu denken pflegte, so erhellt aus der Anführung desselben in jenem Zusammenhange nicht durchaus nothwendig, daß er von Paulus zu den Aposteln gezählt wurde. Sodann ist die Ueberlieferung des Hegesippus zu berücksichtigen bei Euseb. II, 23. Wenn er sagt, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, mit den Aposteln (μετὰ τῶν ἀποστόλων) die Leitung der Gemeinde zu Jerusalem übernahm, so ist es das Natürlichste, die Stelle so zu verstehen, daß Jakobus von den Aposteln unterschieden wird, sonst würde er μετὰ τῶν λοιπῶν gesagt haben, obgleich wir besonders bei Schriftstellern dieser Art, bei denen wir eine nachlässigere Ausdrucksweise voraussetzen dürfen, die entgegengesetzte Auslegung nicht für unmöglich erklären wollen.

Erden von aller persönlichen, äußerlichen Berührung mit ihm fern gewesen; erst aus der geistigen Gemeinschaft mit

---

Auch die ganze Erzählung des Hegesippus spricht mehr dafür, daß er diesen Jakobus für einen von den Aposteln Verschiedenen hielt; denn, wenngleich diese Darstellung auf alle Fälle Merkmale der innern Unwahrscheinlichkeit an sich trägt, so würde sie doch unter der Voraussetzung, daß dieser Jakobus ein von Christus selbst eingesetzter Apostel gewesen, noch sinnloser erscheinen. Man muß aber mit dieser Stelle die Worte des Hegesippus bei Euseb. IV, 22 vergleichen: *Μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.* Versteht man diese Worte nun so, daß dieser Symeon der zweite Neffe genannt werde im Verhältnisse zu dem vorher genannten Jakobus dem Gerechten, als dem ersten Neffen des Herrn, so würde daraus folgen, daß jener Jakobus als Neffe des Herrn dessen Bruder genannt worden sei. Wenn jedoch eine andere Erklärung möglich ist, nach welcher Hegesippus mit sich selbst übereinstimmt in Beziehung auf die vorhin angeführten Worte desselben, so muß eine solche Erklärung billig vorgezogen werden. Und diese Erklärung ist sogar diejenige, welche den Worten in ihrer vorhandenen Stellung am meisten entspricht. Denn da Jakobus in der ersten Hälfte des Satzes das Hauptsubjekt ist, so muß das *αὐτοῦ* auf ihn zurückbezogen werden. Klopas heißt demnach der Oheim des Jakobus, und der Sohn desselben, Symeon, kann also nicht Bruder des Jakobus sein, sondern er ist sein Vetter, gleichwie Klopas = Alphäus auch der Oheim Jesu (und zwar nach Hegesippus bei Euseb. III, 11 zugleich von Seiten des Joseph, wie von Seiten der Maria), Symeon Vetter Jesu und Vetter des Jakobus, was wiederum dafür spricht, daß beide Brüder waren. Einen zweiten Neffen konnte aber Hegesippus diesen Symeon nennen, indem er an den Apostel Jakobus, den Sohn des Alphäus, der nicht mehr am Leben war, als den ersten Neffen, dachte. Man könnte auch nach *κυρίου* interpungiren und *δεύτερον* mit *προέθεντο* verbinden, nach welcher Verbindungsweise nur von einem Vetter des Herrn als Nachfolger seines Bruders, als dem zweiten Vorsteher der Gemeinde, die Rede wäre. Die Wortstellung ist aber dieser Verbindungsweise zu sehr entgegen. Gewiß muß das Zeugniß des Hegesippus wegen seines hohen Alters und seiner Abstammung, seiner Verbindung mit den Judenchristen in Palästina besonders Gewicht haben. Unleugbar aber ist es, wenn man die beiden Stellen aus den Hypotyposen des Clemens, welche Euseb. II, 1 anführt, mit einander vergleicht, daß dieser den Jakobus, welcher den

ihm lernte er ihn kennen. Jakobus hingegen stand in leiblicher Beziehung dem Erlöser am nächsten, er hatte ihn während seiner ganzen irdischen Entwickelung von Anfang an vor sich gesehen; aber gerade dies trug dazu bei, daß er, indem er nur an der irdischen Erscheinung haftete, von der Hülle zum Wesen durchzudringen, in dem Menschensohne den Gottessohn zu erkennen, länger gehindert wurde. Paulus trat durch eine gewaltige Krisis aus dem heftigsten und schroffsten Gegensatze wider das Evangelium zur eifrigsten Vertheidigung desselben über. Jakobus lebte aus einem mit großer Innigkeit und Tiefe aufgefaßten Judenthum, welchem der immer mehr zur Entschiedenheit entwickelte Glaube an Jesus als den Messias sich anschloß, in das Christenthum als die Verklärung und Erfüllung des Gesetzes allmälig sich hinein.

Es mag etwas Wahres dem zum Grunde liegen, was der christliche Geschichtschreiber Hegesipp erzählt, daß dieser Jakobus von der Kindheit an ein nasiräerartiges Leben führte. Wenn wir uns denken, welchen Eindruck die Erscheinungen bei und nach der Geburt Jesu, die Ueberzeugung, daß der erstgeborene Sohn der Maria zum Messias bestimmt sei, in dem Gemüthe der Aeltern zurücklassen mußten, läßt es sich wohl daher erklären, wie sie sich gedrungen fühlen konnten, ihren erstgeborenen Sohn Jakobus [1]) dem Dienste Jehovahs in strenger Enthaltsamkeit für sein ganzes Leben zu weihen. Daher mochte nun aber die freiere Lebensweise, welche Christus mit seinen Jüngern führte, desto mehr ihn befremden, und von seinem streng gesetzlich jüdischen Standpunkte aus konnte er den neuen Geist, der in Christi Worten sich offenbarte, nicht fassen. Es konnte auch ihm Manches als ein hartes Wort erscheinen. Von dem gewöhnlichen jüdischen Standpunkte ausgehend, erwartete er, daß Jesus, wenn er

---

Beinamen des Gerechten führte, als einen Apostel im engern Sinne des Wortes bezeichnet.

1) Seine Voranstellung bei der Nennung der Söhne weiset ja darauf hin, daß er der älteste war.

der Messias sei, sich selbst im Angesichte des Volkes durch ein allgemeine Anerkennung erzwingendes Zeichen, durch die Stiftung eines sichtbaren Reiches in irdischer Herrlichkeit als solchen bewähren werde. Zwar wurde auch er wohl durch den Eindruck der Wirksamkeit Jesu zum Glauben angeregt; aber die Macht der frühen Gewöhnung und des Vorurtheils stand noch immer entgegen, und er befand sich in einem Zustande des Schwankens, aus welchem er noch nicht frei werden konnte. Noch ein halbes Jahr vor dem Leiden Christi finden wir ihn in diesem schwankenden Zustande; denn Johannes unterscheidet ihn in dieser Beziehung nicht von den übrigen Brüdern Jesu, bei welchen dies sicher der Fall war; Joh. 7, 5. Aber seit der Erhebung Christi zum Himmel erscheint er als entschiedenes und eifriges Mitglied der Jüngerschaar; Apostelgesch. 1, 13. Dies führt uns zu der Vermuthung, daß die Auferstehung Christi den Uebergangspunkt vom schwankenden Glauben zum festen und zuversichtlichen bei ihm bildete. Es erhellt, wie wichtig es dem Heiland war, einen solchen Glauben in ihm zu erzeugen, wenn er ihn einer besonderen Erscheinung nach seiner Auferstehung würdigte, 1 Kor. 15, 7 [1]), sei es, daß solche wie von Thomas auch von ihm geäußerte Zweifel Veranlassung dazu gaben, oder nicht [2]). Dieser Jakobus erlangte nun immer größeres Ansehn in der Gemeinde zu Jerusalem.

---

1) Falls diese Stelle sich darauf bezieht; s. oben.

2) Die Erzählung des Hebräerevangeliums (s. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 778) ist keine hinlänglich glaubwürdige Quelle, um daß wir derselben hier zu folgen wagen könnten. Nach derselben soll Jakobus das Gelübde geleistet haben, seitdem er das letzte Mahl mit Christus genossen, nichts wieder zu essen, bis er ihn von dem Tode auferstanden sehe. Dann soll Christus als der Auferstandene ihm erschienen sein und zu ihm gesagt haben: „Nun iß dein Brodt, denn der Menschensohn ist von den Todten auferstanden.“ Es läßt sich allerdings denken, wie wichtig es dem schwankenden Jakobus, der das Traurige eines solchen Zustandes nachher so gut zu bezeichnen wußte, Br. 1, 6 f., sein mußte, über diese Sache die Gewißheit zu erlangen, welche eine solche Thatsache ihm gewährte und ein solches Gelübde, wie dieses, ließe sich ihm wohl zutrauen.

Alles, was sich zur Charakteristik desselben aus der Apostelgeschichte, aus dem Josephus [1]) und aus den Ueberlieferungen des Hegesippus bei Eusebius [2]) entnehmen läßt, stimmt mit dem Bilde von ihm, welches sich auch in dem unter seinem Namen erhaltenen Briefe uns darstellt, gut zusammen. Durch sein strenges, frommes Leben, welches auch den jüdischen Begriffen von gesetzlicher Frömmigkeit entsprach, hatte er sich die allgemeine Verehrung nicht allein der Gläubigen unter den Juden, sondern auch der Bessergesinnten unter diesen überhaupt erworben; er wurde deshalb durch den Beinamen des צַדִּיק, *δίκαιος* ausgezeichnet; und wenn man dem Berichte des Hegesippus trauen darf, betrachtete man ihn in dem Lichte, in welchem Männer von ausgezeichneter, Ehrfurcht gebietender Frömmigkeit den Zeiten der Verderbniß und Zerstörung gegenüber zu erscheinen pflegen: man nannte ihn die Schutzmauer des Volkes [3]). Der Schilderung, welche Hegesippus giebt, zufolge, müßte er ein Leben nach Art der strengen Asceten unter den Juden geführt haben. Schon die Weihe seiner Kindheit hatte ihn einer solchen Lebensweise zugeführt, und man könnte annehmen, daß er sich durch dieselbe schon früher besondere Verehrung unter den Juden erworben, wenn es nicht dabei auffallend wäre, daß sich doch in den Evangelien keine Spur davon findet, kein Merkmal einer besonderen Auszeichnung, welche ihm von seinen Brüdern zu Theil wurde. Auf alle Fälle

---

Aber nicht allein ist die Schrift dieser Judenchristen, welche sich so sehr damit beschäftigten, die Geschichte des Jakobus auszuschmücken, keine für sich allein glaubwürdige Quelle, sondern es läßt sich auch der Widerspruch in der Chronologie der Auferstehungsgeschichte zwischen dieser Erzählung und dem Berichte des Paulus nicht verkennen.

1) Archaeol. XX, 9.

2) Kirchengesch. II, 23.

3) Vielleicht עֹפֶל עַם, oder עֹב לְעַם, was der Schreibart des Hegesippus näher kommt, wenn man nicht, was wohl unwahrscheinlicher, mit Fuller עוֹ לְעַם lesen will, was Hegesippus *περιοχὴ τοῦ λαοῦ* übersetzt.

konnte er diese ascetische Lebensstrenge nachher als Mittel gebrauchen, um die Menge auf seine Person und dadurch auf die von ihm verkündigte Lehre aufmerksamer zu machen. An und für sich enthielt ja auch diese Lebensweise, insofern der Werth derselben nicht überschätzt wurde, keineswegs etwas Unchristliches. Es paßt zu seinem Charakter, was Hegesippus von ihm erzählt, er habe häufig im Tempel auf den Knieen gelegen, Gott um Vergebung der Sünden für sein Volk anrufend, — (wobei er wahrscheinlich besonders an die Vergebung der gegen den Messias begangenen Sünde dachte) — daß es mit dem göttlichen Strafgerichte über die Ungläubigen verschont, zur Buße und zum Glauben und dadurch zur Theilnahme an dem Reiche des verherrlichten Messias geführt werden möge.

Aber gegen die Glaubwürdigkeit jenes Berichtes des Hegesippus in seinem ganzen Umfange lassen sich doch bedeutende Zweifel erheben. Die ganze Erzählung desselben enthält viel Mährchenhaftes und trägt das Gepräge der ebionitischen Denkweise, welcher Hegesippus wahrscheinlich zugethan war, an sich. Die ebionitische Parthei, bei welcher eine ascetisch-theosophische Richtung vorherrschte, welche auch apokryphische Schriften unter dem Namen des Jakobus herumtrug, hatte sich wahrscheinlich denselben auf ihre Weise idealisirt, und das durch ihre Ueberlieferungen ausgemalte Bild mochte Hegesippus als ein geschichtliches aufgenommen haben. Der Brief des Jakobus zeigt keineswegs die entschiedenen Merkmale einer solchen Richtung; denn alles Derartige, was man in demselben hat finden wollen, läßt sich recht gut auf die einfache christliche, in der Gesinnung gegründete Weltverleugnung zurückführen. Wenn hier gegen die jüdische Gewinn- und Habsucht gesprochen, wenn der irdische Sinn der Reichen, die jüdische Achtung vor diesen und die Verachtung der Armen gestraft und dagegen erinnert wird, daß das Evangelium gerade unter diesen Letzteren den meisten Eingang gewonnen und diese zur höchsten Würde erhoben habe, so folgt daraus doch keineswegs, daß

der Verfasser dieses Briefes auf ebionitische Weise allen Besitz irdischer Güter durchaus verdammte.

Dieser Brief ist besonders wichtig wie für die Charakteristik des Jakobus, so auch für die Kenntniß des Zustandes der allmälig aus dem Judenthume heraus sich bildenden Christengemeinden, wo diese unvermischt mit Christen heidnischer Abkunft bestanden. Nach einer seit älterer Zeit sehr allgemein verbreiteten Annahme würde allerdings vorausgesetzt werden müssen, daß der eigenthümliche Lehrbegriff des Apostels Paulus sich schon ausgebildet und verbreitet hatte, als dieser Brief geschrieben wurde, und daß gerade die Gemeinden, an welche derselbe gerichtet ist, auch selbst von dem Einflusse jener paulinischen Lehrweise berührt worden waren. Es wäre nämlich die Annahme, daß Jakobus in diesem Briefe entweder gegen die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an und für sich, oder doch gegen einen Mißverstand und eine falsche Anwendung derselben kämpfe. Wir werden uns allerdings wohl denken können, daß Jakobus, der in allmäliger Entwickelung vom Gesetze zum Evangelium als der Erfüllung des Gesetzes fortgeschritten war, der auf seinem jüdischen Standpunkte verharrend, durch den Glauben an Jesus als Herrn und Heiland, den Urheber des neuen göttlichen Lebens, diesen Standpunkt sich immer mehr vergeistigt und verklärt hatte, von einer solchen Entwickelungsstufe aus den paulinischen Lehrtypus, der von einer ganz entgegengesetzten Entwickelungsstufe ausgegangen war, mißverstehen konnte. Wir können uns denken, daß, wo eine solche Ausdrucksweise ihm entgegentrat, er sie bekämpfen zu müssen glaubte, weil praktisch nachtheilige Folgen daraus zu fließen schienen. Wir können uns denken, daß er das richtige Verständniß und den Mißverstand nicht von einander zu sondern wußte, weil ihm die ganze Anschauungsweise eine fremde war. So hätte Jakobus den Paulus bestreiten können, wenngleich Beide durch den Geist Christi mit einander verbunden waren.

Eine solche Annahme mußte allerdings durch manche ein-

zelne Stellen dieses Briefes, wenn man sie für sich allein nahm, ohne auf die Verbindung mit dem Ganzen besonders Rücksicht zu nehmen, leicht hervorgerufen werden [1]); denn es schien ja hier die ausdrückliche Beziehung auf die paulinische Formel von der Rechtfertigung, welche durch den Glauben allein erlangt werde und zu der die Werke nichts beitragen könnten, sich nicht verkennen zu lassen, sowie auch gerade dieselben Beispiele des Glaubens, wie bei Paulus, die Beispiele Abrahams und der Sarah, sich vorfinden. Aber es ist dieses doch nur ein Schein, der, wenn man sich dadurch nicht hätte verhindern lassen, das Verhältniß des Einzelnen zu dem Gesammtinhalte dieses Briefes genauer zu untersuchen, sich bald als nichtig erwiesen haben würde. Es steht jener Irrthum in Hinsicht des Glaubens, welchen Jakobus in diesem Briefe bekämpft, hier ja nicht als etwas ganz Vereinzeltes da, sondern er erscheint als ein einzelner Zweig nebst andern Zweigen, welche von derselben Wurzel Einer falschen Grundrichtung ausgehen, und diese Grundrichtung ist eine ganz andere als diejenige, aus welcher eine, sei es richtig verstandene oder mißverstandene, Aneignung des eigenthümlich paulinischen Lehrbegriffs sich herausbilden konnte. Es ist die Richtung des jüdischen, das in der Gesinnung wurzelnde Leben der Religion verkennenden, überall die bloße todte Form, den Schein statt des Wesens in der Religion ergreifenden Geistes, dieselbe Richtung, welche eine todte

---

1) Beiläufig wollen wir bemerken, daß zu Denjenigen, welche einen Widerspruch zwischen dem Jakobus und dem Paulus in der Lehre von der Rechtfertigung zu bemerken glaubten, auch der berühmte Patriarch Kyrillos Lukaris von Constantinopel gehört, der von selbst durch die Lesung des Briefes dazu geführt wurde. Auch ihm fiel es auf, daß der Name Christi kaum einmal oder zweimal und nur kalt in demselben erwähnt werde (anzi del nome di Jesu Christo a pena fa mentione una o due volte e freddamente), daß von dem Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Erlösung gar nicht die Rede darin sei, nur von Moral darin gehandelt werde (solo a la moralita attende); s. dessen VII. Br. in lettres anecdotes de Cyrille Lucar. Amsterdam 1718. p. 85.

hochmüthige Schriftgelehrsamkeit an die Stelle der ächten, von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit setzte, welche sich der todten Gesetzerkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen sein zu lassen, welche die Gottesverehrung in äußerlichen Ceremonieendienst setzte und die in Werken der Liebe sich thätig erweisende Gottesverehrung darüber vernachlässigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, statt sie durch Werke zu erweisen — und dieselbe Richtung des von dem Geiste und dem Leben der Religion entfremdeten jüdischen Sinnes ist es auch, welche, wie auf das opus operatum der äußerlichen Religionshandlungen, so auch auf das opus operatum eines nicht in das Wesen der Gesinnung übergehenden Glaubens [1]) an den Einen Jehovah und an den Messias einen ungebührlichen Werth legte, und welche meinte, daß durch einen

---

1) Der Machtspruch Baurs, der S. 686 sagt: „dies sei ein völlig unhaltbarer, sich selbst widersprechender Begriff," kann mich durchaus nicht berühren. Daß der Begriff des opus operatum nach der ursprünglichen und gewöhnlichen Bedeutung nur etwas Aeußerliches bezeichnen kann, weiß ich auch wohl; es kann ja aber ein Wort auch in einem andern als dem gewöhnlichen, in einem uneigentlichen und übertragenen Sinne gebraucht werden. So habe ich das Wort, wozu ich vollkommen berechtigt war, hier gebraucht, zur Bezeichnung eines oberflächlichen Dafürhaltens, das der Seele etwas nur Aeußerliches bleibt, nicht Sache des Gemüths, der Gesinnung. Nun ist es dieselbe Veräußerlichung der Religion, welche das Wesen derselben in den bloßen Ceremonieendienst und in einem solchen Glauben setzen läßt. Beides geht von derselben Wurzel aus. Die in der Anm. 1. S. 567 angeführten Belege dienen zur Bestätigung meiner Behauptung. Allerdings gab es unter den Juden ja auch eine falsche Theorie, welche dem todten Glauben an den Einen Gott im Gegensatz gegen den Götzendienst einen unbegründeten Werth beilegte und dies zu einer Stütze der sittlichen Trägheit machte. Dieser jüdische Begriff von der πίστις brauchte dann nur auf das neue Objekt, Jesus den Messias, angewandt zu werden. Davon aber, daß Einer den Gegensatz gegen eine gewisse Richtung aussprechend, dadurch veranlaßt wird, sich so auszudrücken, als wenn er eine andere Richtung, die nur zufälligerweise mit dieser in der Ausdrucksweise übereinstimmt, gemeint hätte, davon wäre hier nicht das einzige Beispiel in der Geschichte.

solchen Glauben der Jude von dem sündigen Geschlecht der Heiden hinlänglich unterschieden und schon dadurch ein vor Gott Gerechter werde, wenn auch der Lebenswandel mit den Anforderungen des Glaubens in Widerspruch stehe. So finden wir hier einen einzelnen Zweig der praktischen Grundverirrung, welche bei diesen Judenchristen überhaupt vorherrschte, gegen welche Jakobus in diesem ganzen Briefe kämpft, auch wo vom Glauben gar nicht die Rede ist. Es war die irrthümliche Richtung, welche zu den gewöhnlichen vorherrschenden bei der großen Masse der Juden gehörte, und welche auch zu den Christen, bei denen das Evangelium nicht die ganze Geistesrichtung umgebildet, sondern nur der jüdische Geist mit dem Glauben an Jesus als den Messias sich verbunden hatte, übergegangen war[1]); s. oben Bd. I. S. 34 und Kirchengesch. Bd. I. 2. Aufl. S. 59 f.

Was aber den paulinischen Lehrbegriff von der Rechtfertigung durch den Glauben betrifft, so können wir einen

---

1) Die jüdische Denkweise, welche Justin d. Märtyrer bezeichnet Dialog. c. Tryphon. Jud. §. 141: „Ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὅμοιοι κατὰ τοῦτο (in dieser Hinsicht jüdisch gesinnte Christen), οἳ λέγουσιν, ὅτι κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν, οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν.“ Die Denkweise, die sich in den clementinischen Homilien findet, nach welchen der Glaube an Einen Gott (τὸ τῆς μοναρχίας καλὸν) eine so große magische Kraft hat, daß die ψυχὴ μοναρχικὴ, wenn sie auch in Lastern gelebt hat, vor der Sekte der Götzendiener dies voraus hat, daß sie nicht untergehen kann, sondern durch läuternde Strafen hindurch doch zuletzt zur Seligkeit gelangen wird; z. B. Hom. III. c. 6. Der Begriff vom Glauben, welcher wahrlich aus einer ganz andern Quelle, als aus dem mißverstandenen Paulus, unter den Christen selbst nachher Eingang fand, und welchem ein Marcion gerade eben den paulinischen Begriff vom Glauben entgegenstellte. Vor solchem Mißverstande warnte ja auch Paulus mündlich und schriftlich die Gemeinden, wenn er ihnen so nachdrücklich an's Herz legte, daß ihre Lossagung vom Heidenthum etwas Richtiges sei und ihnen zur Theilnahme am Reiche Gottes nicht verhelfen könne, wenn sie sich von ihrem frühern Sündenleben nicht lossagten, s. Gal. 5, 21. Die κενοὶ λόγοι, vor denen er warnte Ephes. 5, 6.

Einfluß desselben, eine, sei es richtig verstandene oder irrthümliche, Aneignung desselben bei Gemeinden von dieser Art gar nicht als möglich voraussetzen, und daher ist auch eine Polemik dagegen von dem Standpunkte des Jakobus durchaus undenkbar [1]). Wie die Ueberschrift dieses Briefes und der Inhalt desselben zu erkennen giebt, war derselbe offenbar nur an solche Gemeinden gerichtet, welche unvermischt aus Judenchristen bestanden. Nun aber solche waren am wenigsten geneigt, sich dem Paulus besonders anzuschließen, auch am wenigsten dazu gestimmt und geeignet, in den paulinischen Lehrbegriff, der gerade den schärfsten Gegensatz gegen ihre gewöhnliche Denkweise darstellte, einzugehen. Vielmehr kam ja gerade von solchen Leuten her die leidenschaftliche, fanatische Anklage gegen diesen Lehrbegriff, als ob derselbe durch das Vertrauen auf die Gnade in Sünden sicher mache, zu dem Schlusse berechtige, man solle Böses thun, damit Gutes daraus komme; Röm. 3, 8. Von einer ganz andern Seite her, von einem hellenischen (gnostischen) Antinomismus, der auch Antijudaismus war, entstand späterhin eine irrthümliche, praktisch verderbliche Aneignung und Anwendung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung, wie Paulus selbst gegen Aehnliches für die Zukunft sich verwahren zu müssen glaubte. Röm. 6, 1; Gal. 5, 13. Und diese spätere falsche Anwendung des Begriffs vom Glauben,

1) Wenn Dr. Kern in seiner Abhandlung über den Ursprung des Briefes Jakobi in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1835, S. 25, wegen der hier ausgesprochenen Behauptung einer petitio principii mich beschuldigt, so kann ich das Recht, welches er dazu hat, nicht einsehen. Nur dann könnte diese Beschuldigung mich treffen, wenn ich ohne Beweis angenommen hätte, daß dieser Brief an eine ungemischte Gemeinde gerichtet sei, oder wenn ich den möglichen Fall, den Kern (was er selbst aber späterhin in der Einleitung zu seinem Commentar über diesen Brief zurückgenommen hat) als einen wirklichen setzt, daß derselbe von einem Judenchristen unter dem Namen des Jakobus zur Bekämpfung des unter der Gemeinde der Heidenchristen geltenden paulinischen Lehrtypus untergeschoben worden, ganz unberücksichtigt gelassen hätte.

welche gleichfalls zum Nachtheile des praktischen Christenthums gereichte, ging auch von einer ganz andern Auffassung dieses Begriffs, als sie die einseitige Richtung des jüdischen Geistes mit sich brachte, aus. Es offenbarte sich darin vielmehr ein orientalisch hellenischer, als ein jüdischer Geist, es war nicht der abstrakte Begriffsglaube, sondern eine einseitige contemplative oder idealistische Richtung, welche von der Auffassung des Glaubens, als eines beseelenden Willensprincips und einer praktischen Lebensbestimmung, abführte.

Wir wollen nun nicht leugnen, daß auch in Gemeinden von jüdisch-christlichem Stamme und jüdisch-christlicher Richtung Einzelne sein konnten, auf welche der paulinische Lehrtypus eingewirkt hatte, und wir wollen es als möglich setzen, daß Jakobus durch das, was er von den Aeußerungen Einzelner, die von einem solchen Einflusse berührt worden, gehört hatte, bewogen wurde, in seinem Briefe eine solche Richtung zu bekämpfen. Wir würden dies bei der Entstehung dieses Briefes in Anwendung zu bringen, wenn es sich nachweisen ließe, daß derselbe gegen verschiedene einzelne, aus verschiedenen Wurzeln entsprossene theoretische und praktische Irrthümer gerichtet sei. Das ist aber nicht so, sondern es erhellt aus dem Gesagten, daß alles Schlechte, das in diesem Briefe bekämpft wird, sich auf dieselbe Wurzel zurückführen läßt, und dies ist die des gewöhnlichen jüdischen Geistes, der den Glauben an Jesus als Messias in sich aufgenommen hatte. Wir werden daher veranlaßt werden, auch jenen einzelnen Irrthum, wenn es möglich ist, statt ihn als etwas Isolirtes, Einzelnes zu betrachten, wie es sein müßte, wenn wir ihn von dem paulinischen Elemente ableiten wollten, vielmehr mit jener gemeinsamen Grundrichtung in Verbindung zu setzen.

Ferner müssen wir hier auch die Stellung des Jakobus im Verhältnisse zu Paulus berücksichtigen. Wenn wir uns berechtigt glaubten, einen offenen Gegensatz zwischen Beiden anzunehmen, könnten wir uns wohl denken, daß Jakobus vermöge seines eigenthümlichen Entwickelungsganges unfähig, in den

Zusammenhang der eigenthümlichen paulinischen Lehrform einzugehen, diese selbst als eine von ihm mißverstandene oder einen ihm entgegentretenden Mißverstand derselben bekämpft hätte. Wir haben aber nachgewiesen, daß wir ein solches feindliches Verhältniß zwischen Jakobus und Paulus vorauszusetzen keineswegs veranlaßt sind, wenngleich es eine Jakobusparthei gab, die sich dem Paulus feindlich entgegenstellte, wie es ja auch eine paulinische gab, welche in einem von Paulus selbst nicht gutgeheißenen Gegensatze sich aufstellte. Nach dieser Voraussetzung werden wir nicht annehmen können, daß Jakobus entweder die Lehre des Paulus selbst, oder auch eine mißverstandene Auffassung und Anwendung derselben bestritten haben sollte, ohne zugleich ausdrücklich die richtige Auffassung davon zu unterscheiden und sich gegen den Schein eines Gegensatzes gegen den Apostel Paulus selbst zu verwahren, zumal dieser Schein unter den jüdisch-christlichen Gemeinden ohnehin so leicht entstehen konnte. Oder wir müßten uns die Sache so denken, daß Jakobus jene dogmatische Formel bestritten hätte, ohne sich des Zusammenhanges derselben mit dem Lehrbegriff des Paulus bewußt zu sein, was wir aber auch wenigstens nicht für wahrscheinlich halten könnten.

Wir haben bisher immer vorausgesetzt, daß dieser Brief von Dem herrührt, welcher sich selbst als Verfasser nennt. Aber auch dies ist bis auf die neuesten Zeiten aus äußeren [1]) und inneren Gründen bestritten worden. Es haben mehrere bedeutende Stimmen sich für die Annahme ausgesprochen, daß dieser Brief im

1) Die äußeren Gründe gegen die Aechtheit dieses Briefes, für welche doch die Peschito zeugt, würden hier größeres Gewicht haben, wenn sich nicht die gegen die Anerkennung dieses Briefes in den ersten Jahrhunderten sich erhebenden Bedenken so leicht erklären ließen aus dessen Verbreitung von Seiten der judenchristlichen Gemeinden her, was bei Vielen ein Vorurtheil zu erregen geeignet war, der Polemik gegen die Lehre des Paulus, die man darin zu bemerken glaubte; wozu noch kommt die unbestimmte Bezeichnung des Verfassers an der Spitze des Briefes.

Interesse einer gewissen Tendenz von einem Andern unter dem Namen des Jakobus untergeschoben machen [1]). Die Absicht dabei könnte gewesen sein, der paulinischen Recht-

1) Wir werden gern das Prädikat der Engherzigkeit uns gefallen lassen, wenn wir uns erklären müssen gegen die in neuerer Zeit ohne Weiteres aufgestellte und oft wiederholte Behauptung, daß nach den Grundsätzen jener alten christlichen Zeit eine solche literarische Fiktion nichts Anstößiges gewesen sei. Wir dürfen es uns ja nicht so denken, als ob man nach Art der Rhetoren einen Andern sagen ließ, was er, wie man meinte, etwa gesagt haben könnte, oder als ob man nur auf einen andern Namen übertrug, was man seinen Zeitgenossen besonders an's Herz legen wollte. Man hatte bei solchen Fiktionen immer die Absicht, zu täuschen; man wollte durch eine fremde Autorität, die man sich aneignete, dem Gesagten mehr Eingang verschaffen. Es war also eine sogenannte fraus pia, eine offenbare Lüge, welche in dem Zwecke der Verbreitung gewisser Wahrheiten ihre Rechtfertigung finden sollte. Es gab nun zwar einen gewissen eigenthümlichen Standpunkt, dem ein solcher Grundsatz entsprach; aber daß dies eine allgemein herrschende Ansicht gewesen sei, dies erscheint mir als eine willkürliche Annahme. Man muß sich wohl hüten, das, was nur als das Eigenthümliche einzelner Geistesrichtungen anzusehen ist, für einen allgemein herrschenden Grundsatz zu halten. Es war ein einseitig theoretischer spekulativer Standpunkt, von welchem die laxen Grundsätze über die Wahrhaftigkeit ausgingen, wie wir dies schon bei Platon bemerken. Derselbe hängt genau zusammen mit dem durch die Macht des Evangeliums erst gestürzten Bildungsaristokratismus des Alterthums, nach welchem das Volk als für die reine Wahrheit in der Religion unempfänglich betrachtet und die Lüge, als zur Leitung der πολλοὶ erforderlich, daher gerechtfertigt wurde. Als Rückwirkung eines solchen früheren Standpunktes finden wir diese Ansicht bei verwandten Richtungen unter den alexandrinischen Juden, unter den Gnostikern, den platonisirenden alexandrinischen Kirchenlehrern. Aber ein gesunder praktisch-christlicher Geist bekämpfte von Anfang an diese Denkweise, wie wir in dem Beispiele eines Justinus Martyr, Irenäus und Tertullianus sehen. Die antignostische Richtung ist auch diejenige, welche für strenge Wahrhaftigkeit eifert. Eine verwandte praktische Richtung zeichnet nun gerade diesen Brief aus, in welchem ich einen ebionitischen, antipaulinischen Standpunkt durchaus nicht finden kann. Jener Geist der strengen Wahrhaftigkeit zeigt sich in dem, was über den Eid gesagt wird. Es trägt dieser Brief wahrlich einen ganz andern Charakter an sich, als die eine ganz bestimmte Partheirichtung und ein ganz bestimmtes Partheiinteresse darstellenden Clementinen.

fertigungslehre entgegenzuwirken, mit dem Ansehn des Jakobus den Paulus zu bekämpfen, und diese Absicht läßt sich der einseitigen Richtung eines Judenchristen wohl zutrauen. Aber ein Solcher würde sich nicht allein bestimmter als den Jakobus, dessen Ansehn er sich zueignen wollte, zu erkennen gegeben, sondern auch Den, gegen welchen sein Angriff gerichtet war, den Paulus, namentlich bezeichnet und die Polemik gegen denselben und dessen Lehre schärfer ausgesprochen haben. Der untergeordnete Platz, welchen in diesem Falle die Bekämpfung der paulinischen Lehrformel im Verhältnisse zu dem Ganzen des Briefes einnehmen würde, läßt sich mit dieser Voraussetzung gewiß nicht vereinigen.

Doch Andere wollten in diesem Briefe einen schon verfeinerten Ebionitismus erkennen [1]), in welchem das judaistische Element schon viel von seiner ursprünglichen Schroffheit verloren hätte, wenngleich die praktische Grundrichtung, wodurch dieser Standpunkt von dem paulinischen sich unterschied, dieselbe geblieben sei. Der Ursprung dieses Briefes aus einer späteren Zeit soll aus dem Einflusse, welchen der paulinische Geist auch schon über die sich ihm entgegenstellenden Elemente ausgeübt hatte, sich zu erkennen geben. Eben der gemilderte Judaismus, welcher sich schon dem Einflusse der paulinischen Ideen nicht ganz hatte entziehen können, soll das sichere Merkmal einer späteren Zeit fortgeschrittener christlicher Entwickelung enthalten. Bei der Untersuchung über diesen Gegenstand wird Alles darauf ankommen, wie man sich das Verhältniß Christi zum Entwickelungsprozesse des Christenthums denkt. Wenn man Christus nur als Den betrachtet, der den Anstoß gegeben zu einer neuen Entwickelung, welche durch einen Paulus und durch den in dem johanneischen Evangelium sich darstellenden Geist über ihn selbst hinaus fortgeführt worden, mag eine solche Ansicht sich empfehlen. So mag Jakobus als der beschränkte Ebionit erscheinen, der unmöglich einen solchen Brief geschrieben haben

1) Die von Baur und Schwegler entwickelten Ansichten.

kann, und so mag es als nothwendig erscheinen, eine solche Zwischenstufe des durch den umsichgreifenden Einfluß der durch Paulus hervorgerufenen Bewegung gemilderten und vergeistigten Ebionitismus zu dichten. Ganz anders erscheint uns das Verhältniß, da wir die Offenbarung durch Christus als das Ursprüngliche und Vollkommene betrachten müssen, woraus der ganze Entwickelungsprozeß der apostolischen Lehre abgeleitet ist. Wir werden die der paulinischen Lehre verwandten Elemente bei Jakobus nicht auf Paulus, sondern auf dieselbe ursprüngliche Quelle, woraus sie auch Paulus entnommen hatte, auf Christus zurückführen. Die Erfüllung des Gesetzes im Evangelium, welche die Bergrede uns erkennen läßt, wird sich uns in der dem Jakobus eigenthümlichen Auffassung des Christenthums darstellen, und manche Anklänge aus den Reden Christi werden wir nicht verkennen können. Wenngleich Jakobus und Paulus die beiden einander entgegengesetzten äußersten Gränzpunkte in dem Entwickelungsprozesse der christlichen Lehre uns darstellen, so mußte doch auch vermöge ihres gemeinsamen Verhältnisses zu dem Urquell der Offenbarung in Christo eine Verwandtschaft und höhere Einheit unter ihnen hervortreten. Wenn wir den ächten Christus kennen, werden wir nicht geneigt sein, zu glauben, daß Jakobus, der den ganzen persönlichen Eindruck desselben in sich aufgenommen hatte, über den Standpunkt der gewöhnlichen jüdischen Beschränktheit nicht sollte hinausgekommen sein. Wie wir in dem Briefe das Bild, welches wir uns nach allen geschichtlichen Daten von dem Jakobus machen müssen, wiederfinden, so zeigt sich uns hingegen keine Spur der Abfassung desselben in dem nachapostolischen Zeitalter, zumal nichts, was auf eine spätere Gestaltung des Ebionitismus hinwiese. Auch die Art, wie von der Nähe der Wiederkunft Christi gesprochen wird, paßt am besten in das apostolische Zeitalter. Wäre der Brief von einem aus jener Zeit herrührenden Interesse untergeschoben worden, so müßte die Beziehung zu den mannichfachen Gegensätzen der christlichen Entwickelung jener Zeit uns entgegentreten, wie dem

Gegensatze von Juden- und Heidenchristen, dem Paulinischen und Antipaulinischen. Nun wird aber, außer wer in Allem Alles zu finden gewohnt ist, von allen diesen und ähnlichen Beziehungen zu den Gegensätzen jener Zeit nichts in jenem Briefe wahrnehmen [1]), abgesehen nur von jener möglichen Anspielung auf die paulinische Lehre vom Glauben. Aber auch hier würde das Antipaulinische so leise auftreten, wie wir es in einer Tendenzschrift des zweiten Jahrhunderts schwerlich erwarten könnten, wie auch in den überall herbeigezogenen Clementinen nichts Aehnliches sich zeigen wird.

Aber ist denn wirklich jene Anspielung so auffallend? Bedenken wir doch, daß sich die paulinische Ausdrucksweise selbst aus dem Judenthume, aus dem jüdisch-griechischen Sprachgebrauche heraus bildete und daß sie keineswegs lauter neue Ausdrucksformen schuf [2]), sondern oft nur die älteren jüdischen sich aneignete, diese in einen neuen Zusammenhang aufnahm, in einem neuen Gegensatze anwandte und einen neuen Geist hineinlegte. So war ja weder der Ausdruck *δικαιοῦσθαι* in Beziehung auf Gott, noch der Ausdruck *πίστις* etwas ganz Neues, sondern beide Ausdrücke und die dadurch bezeichneten Begriffe (und zwar in Beziehung auf das Erste derselbe Begriff, dessen Vorhandensein unter den Juden Paulus bei seinen jüdischen Gegnern in seiner Polemik voraussetzen mußte) waren den Juden längst geläufig. Auch das Beispiel Abrahams als Glaubenshelden mußte

1) Wir glauben uns nicht darauf einlassen zu müssen, Abenteuerlichkeiten zu widerlegen.

2) Ueber die Art, wie Paulus hier solche Formeln gebraucht, welche unter jüdischen Theologen schon vorhanden waren, vergl. die Schrift des Dr. Roeth De epistola ad Hebraeos pag. 121 et seq., wenngleich ich in dem, was der Verfasser dadurch beweisen will, mit ihm nicht übereinstimmen kann; denn in dem Gebrauche, welchen Paulus von einer schon vorhandenen Form des dogmatischen Ausdrucks macht, bildet er allerdings den entschiedensten Gegensatz gegen die jüdische Auffassung. Aber es erhellt daraus, wie Jakobus, von dem jüdischen Standpunkte ausgehend, ohne alle Beziehung auf paulinische Lehre zur Wahl solcher Ausdrücke veranlaßt werden konnte.

jedem Juden nahe liegen, und das Beispiel der Rahab, welches übrigens nur in dem nicht paulinischen und die eigentlich paulinische Lehrformel von dem rechtfertigenden Glauben nicht enthaltenden Hebräerbriefe vorkommt, mußte eben, weil sich an demselben allein zeigen konnte, wie viel der monotheistische Glaube einer Nichtjüdin von unreinem Leben genützt hatte, sich dem Juden, welcher den Werth des Glaubens an Jehovah hervorheben wollte, deshalb besonders empfehlen [1]).

Wir wollen nun in dem Briefe selbst die Merkmale der Zeit, in der er, und der Gemeinden, an die er geschrieben worden, aufzufinden suchen. Auffallend ist es, daß derselbe seiner Ueberschrift nach nur für Juden aus den zwölf Stämmen, welche in der Zerstreuung leben, bestimmt erscheint, da er doch offenbar an Christen gerichtet ist. Aber dies erklärt sich sehr gut aus dem Standpunkte des Jakobus, demselben, der sich in dem ganzen Briefe zu erkennen giebt. Er betrachtet nämlich die Anerkennung Jesu des Messias als zu dem ächten Judenthume wesentlich gehörend, die gläubigen als die allein ächten Juden, das Christenthum als das vollkommene Judenthum, durch welches der νόμος zum Ziele seiner Vollendung gelangt. Und es kann auch sein, daß er, wennugleich er sich besonders an Christen richtete, doch auch zugleich an jüdische Leser, zu denen der Brief gelangen könnte, dachte, da die Christen mitten unter Juden, keineswegs in strenger Absonderung von denselben, lebten. Allerdings geht aus dem Merkmale der Abstammung von den zwölf Stämmen hervor, daß diese Gemeinden aus lauter Christen jüdischer Abkunft bestanden, oder doch Jakobus, der sich besonders als Apostel der Juden betrachtete, sich nur an den jüdischen Theil der Gemeinden wandte. Und zwar, da auf das Verhältniß der Juden- zu

1) So scheint mir das, was Dr. de Wette in den theologischen Studien und Kritiken, Jahrg. 1830, 2tes Heft, S. 349 sagt, um einen absichtlichen Widerspruch des Jakobus gegen Paulus nachzuweisen, sich zu erledigen.

den Heidenchristen nirgends Rücksicht genommen wird, bleibt es immer das Wahrscheinlichste, daß diese Gemeinden ganz ungemischte waren. Theils aus dem eigenthümlichen Standpunkte des Jakobus, theils aus dem eigenthümlichen Zustande dieser Gemeinden, welche alle jüdischen Formen beibehalten hatten, erklärt sich auch der Gebrauch des altjüdischen Namens συναγωγή, statt des eigenthümlich christlichen ἐκκλησία, zur Bezeichnung der Gemeindeversammlung [1]). Solche Gemeinden konnten nun im Innern von Asien auch noch in dem spätern apostolischen Zeitalter vorhanden sein, wie wenn man an syrische Gemeinden denken wollte. Aber wenn der Brief an Gemeinden dieser Gegenden gerichtet ist, bleibt es auffallend, daß Jakobus, dem doch das Aramäische weit geläufiger sein mußte als das Griechische (wennGleich es gar nicht unmöglich ist, daß er das Griechische so weit erlernt hatte, um einen solchen Brief schreiben zu können [2])), sich der griechischen Sprache bediente. Es läßt sich demnach schließen, daß er durch das Bedürfniß seiner Leser dazu bestimmt wurde, und diese also wenigstens theilweise zu den Hellenisten gehörten. Dies vorausgesetzt müßte man allerdings an eine Zeit denken, welche der selbstständigen Ausbildung der heidenchristlichen Gemeinden voranging, ehe noch das Verhältniß der Heiden und Juden zu einander in den christlichen Gemeinden zur Sprache gekommen war [3]), die

1) Unsere Kenntniß von der Ausbreitung des Christenthums in diesen Zeiten ist wahrlich viel zu lückenhaft, um darüber mit Kern (in der oben angeführten Abhandlung) absprechen zu können.

2) Möglich ist es auch, daß ein Andrer als Dolmetscher ihm diente.

3) Die Ansicht, welche Dr. Schneckenburger scharfsinnig entwickelt und vertheidigt hat in seinen gehaltvollen Beiträgen zur Einleitung in's neue Testament, Stuttgart 1832, und in seiner schon angeführten annotatio ad epistolam Jacobi. Derselbe hat sich über den Zweck der Polemik dieses Briefes übereinstimmend mit der von mir in dem Vorhergehenden und früher in meinen kleinen Gelegenheitsschriften entwickelten Ansicht erklärt. Vergl. dessen Abhandlungen über diesen Gegenstand in der Tübinger Zeitschrift für Theologie von Steudel, 3tes Stück, 1829, und in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1830, 2tes Heft.

Zeit der ersten Verbreitung des Christenthums in Syrien, Cilicien und angränzenden Gegenden [1]).

Es bestanden diese Gemeinden größtentheils aus Armen [2]), wenn auch einzelne Reiche unter denselben waren [3]), und sie wurden von den reichen und angesehenen Juden [4])

---

1) Mit Unrecht glaubte man 2, 7 eine Anspielung auf die Geläufigkeit des Namens χριστιανοί und darin ein chronologisches Merkmal zu finden. Unter dem καλὸν ὄνομα kann man recht wohl den Namen Jesu verstehen, und dies ist sogar das Einfachste, da die Worte am natürlichsten von einer Anrufung des Namens Jesu als Messias verstanden werden, dem die Gläubigen bei der Taufe geweiht wurden, die Taufe εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ; s. Schneckenburger's Commentar z. d. St.

2) Nach der von Kern früher vorgetragenen Ansicht soll der Verfasser auf ebionitische Weise die ächten Christen, nach seiner Meinung die Judenchristen, als die Armen und unter den Reichen die Heidenchristen bezeichnen, welche er nicht als ächte Christen anerkennen will. Aber die Lage der christlichen Gemeinden unter den Heiden in dieser ersten Zeit im Ganzen läßt gewiß nicht daran denken, daß es Einem einfallen konnte, diesen Namen ihnen beizulegen, und nach jeder Seite hin erscheint diese Annahme als eine durchaus unbegründete.

3) 1, 10.

4) Die Stelle 2, 7 bezieht sich am natürlichsten auf eine Verlästerung Jesu durch Gegner des Christenthums, wenngleich das unmittelbar Vorhergehende sich nicht auf Religionsverfolgungen, sondern auf Bedrückungen und Erpressungen anderer Art bezieht. Vergl. 5, 4. Es erhellt keineswegs, daß wir in diesem Briefe unter den Reichen überall dieselben Mitglieder der christlichen Gemeinde zu denken haben. Der Verfasser kann wohl theils auf Reiche unter den Juden, welche fern von dem Christenthume waren, theils auf Reiche unter den Christen, welche aber nur eine sehr kleine Minderzahl ausmachten, sich beziehen. Aus dem Gegensatze zwischen 1, 9 und 10 folgt keineswegs, daß unter den Reichen in der letzten Stelle nur Christen zu verstehen sind. Unter den Niedrigen, welche sich ihrer Hoheit rühmen, konnte er freilich nur Christen meinen, unter den Reichen aber wohl solche reiche Juden, welche durch ihre so ganz dem Irdischen hingegebene Richtung, Christen zu werden, gehindert wurden. Diese sollten eben das Nichtige der irdischen Güter, die sie bisher zu ihrem höchsten Gute gemacht hatten, erkennen, sich demüthigen und in dieser Selbstdemüthigung ihren wahren Ruhm finden, indem sie nun mit der Nichtigkeit des Irdischen das wahrhafte höchste Gut, die wahre Würde oder Hoheit, die der Messias verleiht,

auf mannichfache Weise bedrückt. Sicher war der Zustand dieser Gemeinden von der Art, daß bei Vielen das Christenthum nur in der Anerkennung Jesu als Messias und der einzelnen sittlichen Gebote desselben, welche sie als die Vervollkommnung des Gesetzes betrachteten, bestand. Indem sie fern davon waren, das wahre Wesen des Christenthums zu erkennen und sich anzueignen, glichen sie der großen Masse der Juden darin, daß die Herrschaft fleischlichen Sinnes, weltlicher Lüste, Streit und Verketzerungssucht unter ihnen fortdauerten. Demnach könnte man nun entweder annehmen, daß das Christenthum hier noch neu war und das Leben noch nicht durchdrungen hatte, wie denn [1]) von Anfang an unter den Juden Viele waren, welche, fortgerissen von dem Eindrucke, den die großen Wirkungen der Apostel auf sie machten, angezogen von der Hoffnung, daß Jesus bald wiederkommen und sein Reich, dessen Glückseligkeit sie sich auf ihre Weise ausmalten, auf Erden stiften werde, in solchem Sinne und mit solchen Erwartungen zum Christenthume sich bekannten, ohne daß eine wesentliche Veränderung mit ihnen vorging — oder man müßte an einen gesunkenen Zustand solcher Gemeinden, welche früherhin auf einem höheren Standpunkte des christlichen Lebens sich befunden hatten, denken. In der Einrichtung dieser Gemeinden war das Eigenthümliche, daß, da den Presbyteren nicht sowohl die Verwaltung des Lehramtes [2]), als vielmehr nur die äußerliche Kirchenleitung übertragen war, Viele aus der Mitte der Gemeinden selbst als Lehrer auftraten und es noch kein besonderes Lehramt gab. Daher Jakobus die Ermahnung ertheilen mußte, es möchten nicht zu Viele sich als Lehrer aufwerfen und es möge Keiner zu leichtfertig in den Gemeindeversammlungen das Wort nehmen, sondern Jeder

---

erkannten. Darin lag die an sie gerichtete Aufforderung, Christen zu werden.

1) S. oben Bd. I. S. 34 f.

2) Ebendas. S. 57, 249 f.

wohl bedenken, welcher Verantwortlichkeit er sich dadurch unterziehe. 1, 19; 3, 1. 2.

Was die Lehre und Lehrweise des Jakobus in diesem Briefe betrifft, so finden wir in demselben durchaus nichts, was mit der weiter entwickelten Lehre des neuen Testaments in Widerspruch stände, wie wir dies weiter nachweisen werden in dem Abschnitte von der Lehre; und die christlichen Begriffe, welche in diesem Briefe wirklich ausgesprochen sind, weisen auf den organischen Zusammenhang des ganzen christlichen Bewußtseins hin. Aber nur ist der Inhalt derselben nicht auseinandergelegt und auf Alles angewandt, das Christliche erscheint mehr vereinzelt, die Beziehung auf Christus nicht so vorherrschend und Alles durchdringend, wie in anderen apostolischen Briefen. Die Beziehung auf das alte Testament, wenngleich mit dem christlichen Standpunkte in Verbindung gesetzt, ist das Vorherrschende. Zur Erklärung dieser Erscheinung reicht gewiß die Berücksichtigung des eigenthümlichen Standpunktes Derjenigen, an welche dieser Brief gerichtet ist (an welche ein Paulus, Johannes, auch Petrus gewiß ganz anders geschrieben haben würden), nicht hin, sondern man muß vielmehr aus der Eigenthümlichkeit des Schreibers selbst dies zu erklären suchen. Nun könnte man [1]) daher schließen, Jakobus habe diesen Brief in einer Zeit, als das Christenthum sein geistiges Leben noch nicht so durchdrungen hatte, geschrieben, in der frühesten Zeit seiner christlichen Entwicklung; aber es fragt sich, ob wir zu diesem Schlusse berechtigt sind: denn es läßt sich ja nicht beweisen, daß er seinen Lehrbegriff später weiter ausbildete. Es kann sein, daß er nur in dieser unvollkommenen dogmatischen Entwickelungsform befangen blieb, wenngleich sein Herz von der Liebe zu Gott und zu Jesus, dem Messias, durchdrungen war. Er entsprach doch dem, was er auf seinem Standpunkte als Lehrer der Juden, als der, welcher von dem alten Testamente in das neue hinüberleitete,

---

1) Wie Schneckenburger meint.

sein sollte. Freilich würde für die Vollständigkeit der christlichen Erkenntniß viel der Kirche fehlen, wenn die christliche Lehrentwickelung durch den Jakobus nicht in der Vergleichung mit der Darstellung anderer Apostel ihre Ergänzung fände; in dieser Zusammenstellung aber ist sie ein wichtiger Beitrag zur vollständigen Auffassung und Entwickelung des christlichen Lehrstoffes, und auch hier leistet sie das, was sie auf diesem Standpunkte leisten sollte [1]).

Gerade diese Lehrweise des Jakobus sicherte ihm eine lange, ungestörte Wirksamkeit unter den Juden, und Viele wurden durch seinen Einfluß zum Glauben an Christus geführt. Desto mehr hatte er sich den Haß der Schlechtesten unter den Partheiführern des jüdischen Volkes zugezogen, und solche suchten eine Gelegenheit, ihn zum Opfer ihrer Wuth zu machen. Einer der Leidenschaftlichsten unter denselben, der Hohepriester Ananus, der zu allen Gewaltthaten des Partheihasses geneigt war, benutzte die Zwischenzeit zwischen der Abreise des römischen Prokurators Felix und der Ankunft seines Nachfolgers, Albinus, gegen das Jahr 62. Er ließ den Jakobus nebst einigen andern Christen von einer Versammlung des Synedriums als Verletzer des Gesetzes zum Tode verurtheilen und er wurde gesteinigt [2]). Aber der bessere

1) Wie der Ultrapaulinismus des zweiten Jahrhunderts von einem Jakobus nichts wissen wollte, so erkennen wir in der Polemik gegen den Jakobusbrief die Einseitigkeit des lutherischen Elements. Wenngleich der Jakobusbrief eine untergeordnete Stelle in dem Entwickelungsprozesse der christlichen Wahrheit im Verhältnisse zu den paulinischen Briefen einnimmt, so ist er doch wichtig zur Verwahrung gegen manche einseitige Uebertreibung, in welcher das auf die Spitze gestellte paulinische Element auslaufen konnte. So hat auch der Jakobusbrief seine eigenthümliche Bedeutung bei seiner Stellung im Canon. Die Bedeutung dieses Briefes in praktischer Beziehung ist schön bezeichnet worden von dem trefflichen Thomas Arnold in Sermon IV. on Christian Conviction p. 52; s. dessen Christian Life, its Hopes, its Fears and its Close. II. Edition. London 1843.

2) Wir folgen hier dem Berichte des Josephus, Archaeol. XX, 9, der gewiß glaubwürdiger ist als die mährchenhafte Erzählung des Hege-

Theil unter den Juden war mit diesem Verfahren sehr unzufrieden, und Ananus wurde deshalb bei dem neuen Statt-

---

sippus bei Euseb. II, 23. Wie läßt es sich glauben, daß die Häupter der pharisäischen Parthei thöricht genug gewesen sein sollten, um den Jakobus aufzufordern und ihm zuzutrauen, daß er ein öffentliches Zeugniß gegen das Christenthum ablegen sollte? Auch das, was Credner in seiner Einleitung S. 581 gesagt hat, worin ihm Rothe und Kern (in seinem im Jahre 1838 erschienehen Commentar über den Brief Jakobi, S. 341) beistimmen, kann mich noch nicht bewegen, von der hier ausgesprochenen Meinung abzugehen. Anders würde sich freilich die Sache stellen, wenn die Interpolation der Stelle des Josephus wirklich erwiesen wäre. Dann müßten wir annehmen, daß, wenngleich die Geschichte von dem Märtyrertode des Jakobus nach einem ebionitischen Mährchen ausgeschmückt ist, doch die zum Grunde liegende geschichtliche Wahrheit davon zu unterscheiden sei. Aber diese Interpolation scheint mir noch nicht bewiesen. Die Worte des Josephus l. XX. c. 9. §. 1, in welchem wir das von Credner und Andern für verdächtig Gehaltene in Klammern einschließen (es handelt sich hier von dem Hohenpriester Ananus), lauten: „*Καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ [τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ, τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καὶ] τινας [ἑτέρους] ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους· ὅσοι δὲ ἐδόκουν ἐπιεικέστατοι τῶν κατὰ τὴν πόλιν εἶναι, καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς, βαρέως ἤνεγκαν ἐπὶ τούτῳ.*“ Credner hält die bezeichneten Stellen **deshalb** für Interpolation eines Christen, weil Josephus **als Jude** die Worte *τὸν ἀδελφὸν* u. s. w. gar nicht so nachdrucksvoll hätte voranstellen können, sondern vielmehr den Eigennamen vorangestellt haben würde, und weil er Jesum eher *τὸν δίκαιον* hätte nennen müssen, zumal da er seine Leser über das, was jenes ganze Prädikat bedeute, so gut wie ganz im Dunkeln gelassen habe. Da aber Jakobus gerade unter jenem Prädikate am bekanntesten sein mochte und gerade dieses ihm die größte Bedeutung im guten und bösen Sinne, nach den verschiedenen religiösen Standpunkten, gab, da Jesus der für den Christ Gehaltene schon unter nichtjüdischen wie jüdischen Lesern als bekannt vorausgesetzt werden konnte, so läßt es sich wohl denken, daß dem Josephus zuerst die Person des Bruders Jesu vorschwebte und er diese bezeichnete, ehe er die Bestimmung des Eigennamens hinzusetzte. Wenn Solche bezeichnet werden, welche als Gesetzverletzer angeklagt und deren Verdammung doch von den ausgezeichneten Frommen des Volkes getadelt worden, so veranlaßt uns dies gewiß am meisten, an Christen, die das mosaische Gesetz zugleich streng beobachteten, zu denken, und vor Allem kann man dies auf

halter angeklagt, wozu er hinreichende Veranlassung gegeben, da er die Gränzen der dem jüdischen Synedrium nach dem römischen Staatsrechte zustehenden Macht offenbar überschritten hatte [1]).

2. Der Apostel Petrus.

Von dem Jakobus gehen wir zu dem Apostel Petrus über, der, wie sich schon aus dem bisher bezeichneten Gange der geschichtlichen Entwickelung ergiebt, ein Mittelglied bildet zwischen den Wirkungskreisen und Richtungen des Paulus und des Jakobus, den beiden, welche in der Einheit des christlichen Geistes den schroffsten Gegensatz zu einander darstellen. Wir müssen hier auf seinen früheren Bildungsgang einen Blick zurückwerfen.

Simon war der Sohn eines Fischers Jonas in dem Flecken Bethsaida am westlichen Ufer des See's Genezareth in Galiläa. Die in dieser Gegend allgemein angeregte Sehnsucht nach der Erscheinung des Messias, welche die wärmeren Gemüther der Jugend besonders ergriffen hatte, führte

---

Jakobus beziehen. Wenn Christen als Christen oder als Gegner der herrschenden Verderbniß verfolgt wurden, mußte gewiß den Jakobus, der unter den Juden den meisten Einfluß hatte, die mächtigste Stütze der christlichen Gemeinde war, die Verfolgung besonders treffen. Es ist also an sich wahrscheinlich, daß diese durch den Hohenpriester erregte Verfolgung den Jakobus besonders getroffen haben wird. Und hätte ein Christ diese Stelle interpolirt, so würde er sich schwerlich damit begnügt haben, nur diese Worte einzuschieben, wie die Vergleichung mit der Interpolation der andern von Jesus selbst handelnden Stelle uns noch mehr davon überzeugen kann. In Beziehung auf das Unglaubwürdige solcher Ueberlieferungen, wie die des Hegesippus über den Märtyrertod des Jakobus, kann die Vergleichung mit dem von Papias über den Tod des Judas Ischarioth verbreiteten Mährchen zum Beleg dienen. Vielleicht schwebte bei der Art, wie die Geschichte vom Märtyrertode des Jakobus durch Ebioniten ausgebildet wurde, das Bild von dem Märtyrertode des Stephanus vor.

1) S. oben Bd. 1. S. 94.

auch ihn dem erleuchteten Manne, welcher jene Erscheinung vorzubereiten berufen war, Johannes dem Täufer, zu. Sein Bruder Andreas, der zuerst in Jesus den Messias erkannt hatte, theilte ihm die herrliche Entdeckung mit, und da der Herr ihn sah, erkannte er mit seinem göttlich-menschlichen Blicke, was in ihm war, und er gab ihm den Beinamen des Felsenmannes, Kephas, Petrus. Man kann diesen Beinamen, wie ähnliche, welche Christus den Jüngern gab, aus einem zwiefachen Gesichtspunkte betrachten. Der Gesichtspunkt, welchen der Erlöser ohne Zweifel vorherrschend bei dieser Namensertheilung hatte, bezog sich auf das, was Simon im Dienste des Evangeliums und für denselben werden sollte. Aber wie immer die Wirkungen der umbildenden Gnade, sich anschließend an das, was der Mensch seiner eigenthümlichen Natur nach ist, dies reinigen und verklären, so war auch hier das, was Petrus durch die Kraft des göttlichen Lebens erst werden sollte, bedingt durch seine damaligen natürlichen Eigenschaften. Rasch und fest ergreifende, wie feurig durchgreifende Thatkraft war das, was ihn besonders auszeichnete, und wodurch er im Dienste des Evangeliums so viel werden konnte. Aber das Feuer seiner kräftigen Natur mußte erst durch die Flamme heiliger Liebe verklärt, von unlauterer Selbstsucht gereinigt werden, um ihn zum Felsenmann in der Verkündigung des Evangeliums zu machen. Nach seiner damaligen Gemüthsbeschaffenheit war er zwar geeignet, dem Eindrucke, der ihn ergriff, sich für den Augenblick ganz hinzugeben, ohne sich durch solche Rücksichten, durch welche zaghaftere Gemüther zurückgehalten werden konnten, irre machen zu lassen, was Viele bewegte, zuerst kräftig auszusprechen; aber leicht ließ er sich auch durch zu rasches Selbstvertrauen verleiten, mehr zu sagen und zu wagen, als er durchführen konnte, und wie er schnell und heftig ergriff, konnte schnell ein anderer, mit augenblicklicher Gewalt auf ihn einwirkender Eindruck folgen, der das einmal Ergriffene ihm wieder zu entreißen vermochte.

Jener erste auf das Gemüth des Petrus gemachte Ein-

druck sollte nun in der Stille bei ihm weiter fortwirken, und deshalb überließ ihn Christus für's Erste sich selbst, und erst, nachdem durch wiederholte Einwirkungen Alles in seinem Gemüthe genug vorbereitet war, nahm er ihn unter die Zahl der ihn überall begleitenden Jünger auf. Was den entscheidenden Ausschlag gab, war etwas auf die ganze Eigenthümlichkeit des Petrus und dessen bisherige Lebensweise durchaus Berechnetes [1]). Nachdem Christus seine Lehrvorträge in dem Schiffe des Petrus vollendet, fordert er ihn auf, das Netz zum Fang auszulassen. Obgleich derselbe während der ganzen vorhergehenden Nacht vergebens gearbeitet hatte, so ist er doch gleich bereit, dem Worte des Erlösers zu folgen, ein Beweis des schon zu ihm gefaßten Vertrauens, und da er nun, nach den mancherlei vorhergegangenen Eindrücken, welche er von dem Göttlichen in Christo empfangen, auf solche Weise durch das für ihn so glückliche Ergebniß überrascht wird, so überwältigt ihn das Gefühl wie der Erhabenheit und Heiligkeit Dessen, der vor ihm steht, so seiner eigenen Unwürdigkeit, er hält sich nicht für werth, in der Nähe der Heiligen zu sein; Christus benutzt diese in ihm hervorgebrachte Stimmung, ihn von nun an ganz an sich zu ziehen, und er macht den sinnlichen Erfolg der Arbeit, durch den Petrus so eben überrascht worden, zum Sinnbilde eines in der Zukunft durch ihn zu bewirkenden geistigen Erfolgs.

Von jener eigenthümlichen Gemüthsart des Petrus finden wir denn auch in dem Verhältnisse, das sich zwischen ihm, den übrigen Jüngern und Christus bildete, manche Spur. Es war in jener Sichtungsepoche, als nach dem Speisungswunder der von Christus auf die Gemüther der Menge in Galiläa gemachte Eindruck auf die Spitze gekommen war, von welcher aus er — wenn Christus doch den angeregten sinnlichen Erwartungen sich vielmehr entgegenstellte, statt sie zu erfüllen — in das Gegentheil umschlagen mußte. Als

---

1) Vergl. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 266.

daher Viele von Denen, die eine Zeit lang sich Christo angeschlossen hatten, [1]) ihn wieder verließen und Christus zu den zwölf Jüngern, die ihm immer treu gefolgt waren, sprach: „Wollt nicht auch ihr hinweggehen?“ zeugte Petrus von dem, was Alle bewegte, von dem göttlichen Eindrucke, den Christi Worte auf sein Inneres gemacht hatten, wie tief er es fühlte, — mehr als er es noch klar erkennen konnte — daß göttliches Leben von seinen Reden ausgehe, Diejenigen, die seine Worte aufnähmen, eines göttlichen, seligen, für die Ewigkeit dauernden Lebens theilhaft würden. „Zu wem sollten wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir glauben es, wir erkennen es, daß du der von Gott für den Messiasberuf Geweihte bist.“ Die Ueberzeugung davon, daß Jesus der Messias sei, welche Petrus hier bezeichnet, war ohne Zweifel von anderer Art, als diejenige, welche nur aus dem Anblicke der von ihm verrichteten Wunder hervorging. Es war eine in der religiös-sittlichen Natur tiefer begründete Ueberzeugung, welche von der inneren Erfahrung des Göttlichen in dem Umgange mit dem Erlöser herrührte. So erkannte auch Christus, daß, als Petrus zu ihm sprach: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes,“ Matth. 16, 16, wie diese Ueberzeugung bei ihm aus einem von dem Geiste Gottes berührten Gemüthe kam, er hier nicht nach menschlichem Meinen, sondern aus der Zuversicht göttlicher Anregung sprach, daß ihm dies nicht Fleisch und Blut, sondern der himmlische Vater geoffenbart hatte. Und weil diese in der Tiefe des Gemüths begründete Ueberzeugung, daß Jesus der Messias sei, die Grundlage ist, auf welcher das Gottesreich ruht, so nannte ihn daher Christus in dieser Beziehung den Felsenmann und den Felsen, auf welchem er die für die Ewigkeit bestehende Kirche erbauen werde. Was sich allerdings auf den Petrus persönlich und das ihm eigenthümliche Charisma bezieht, aber mit Beziehung auf das, was eben geschehen war, daß

1) S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 466.

Petrus sich bewährt hatte als den die auf dem Felsengrunde des Glaubens an Jesus als den Heiland ruhende Kirche darzustellen Geeigneten, indem er zeugte von dem, was Alle in ihrem Innern trugen, von dem Glauben, welcher die Grundlage des Gottesreiches bildet. Dieses, laut auszusprechen, was Andere schweigend in ihrem Innern verschlossen, gehörte zu dem Eigenthümlichen des Petrus; aber auch in solchen Fällen, wo es nicht Lob, sondern Tadel verdiente. So geschah es, als Christus den Jüngern sein bevorstehendes Leiden verkündete und Petrus das Gefühl, welches wohl Alle empfanden, aber auszusprechen sich scheuten, allein augenblicklich, wie es in seinem Herzen aufwallte, auszusprechen gedrungen wurde: „Gott verhüte, o Herr, daß dich Solches treffen sollte!" So sehr auch das Gefühl der Liebe zu Dem, welcher das Feuer der Liebe im Herzen zu entzünden am meisten geeignet war, in natürlich menschlicher Form sich hier aussprach, so hätte doch Petrus mit dieser Richtung des Gemüths der Sache Gottes, welche das Opfer der Selbstverleugnung auch in Beziehung auf das, was dem Herzen das Theuerste ist, verlangt, nicht zum Werkzeuge dienen können, und der Herr sprach daher zu ihm die nachdrücklich strafenden Worte, daß er in dieser Gesinnung, die menschliche Person höher achtend als die Sache Gottes, in seiner Gemeinschaft nicht bleiben könne, daß er durch diese Gesinnung ihm zum Versucher werde. Matth. 16. Dieselbe Gemüthsart des von dem schnell aufwallenden Gefühl fortgerissenen und auf den lebendigen Eindruck des Augenblicks zu viel vertrauenden Petrus erkennen wir, wenn er, als der Herr ihnen verkündete, daß sie in der Nacht seines Leidens Alle an ihm irre werden und Alle ihn verlassen würden, sogleich ausrief: „Auch wenn Alle dich verlassen werden, werde ich dich nicht verlassen, mein Leben werde ich hingeben für dich." Welches übereilte Selbstvertrauen nach der Vorherverkündigung des Herrn bald auf eine für ihn so schmerzliche Weise zu Schanden gemacht wurde. Doch diente dieser Fehltritt ohne Zweifel dazu, ihn in der Selbst-

erkenntniß, welche die Bedingung des rechten Glaubens an den Erlöser und der rechten Erkenntniß von ihm ist, und dadurch in der ganzen christlichen Lebensentwickelung desto mehr zu fördern. Und der Herr verzieh ihm seine Sünde, er erinnerte ihn daran auf die zarteste und doch das Herz tief erschütternde Weise durch die dreimalige Frage: „Liebst du mich?“[1]) und er verlangte von ihm die Bewährung seiner Liebe in der treuen Erfüllung seines apostolischen Berufs, dem Hüten seiner Schafe[2]).

Es ist die durch das göttliche Leben verklärte Eigenthümlichkeit des Petrus, mit der wir ihn als Organ des heiligen Geistes im Dienste des Gottesreiches wirken sehen. Wir haben schon in dem ersten Bande nachgewiesen, welchen bedeutenden Platz er in dieser Hinsicht für den ersten Entwickelungsgang desselben bis zum Auftreten des Apostels

---

1) Wir gehen hier von der Ueberzeugung aus, daß das einundzwanzigste Kapitel des johanneischen Evangeliums, wenngleich nicht von Johannes selbst herrührend, doch glaubwürdige Ueberlieferung enthält.

2) Es ist freilich möglich, daß sich diese Worte persönlich auf den Petrus bezogen, darauf, daß Petrus besonders für's Erste der Gemeindeleitung vorstehen sollte, wie er es ja zuerst war, der im Namen Aller das Wort führte, der die Berathung der gemeinsamen Angelegenheiten leitete, — und auch wenn man die Worte so auffaßt, wird dadurch dem Petrus keineswegs ein eigenthümlicher apostolischer Primat übertragen, sondern es wird ihm nur in Beziehung auf die damaligen Verhältnisse der Standpunkt anvertraut, welchen er durch das ihm seiner Eigenthümlichkeit nach besonders zukommende χάρισμα κυβερνήσεως vor Allen einzunehmen geeignet war. Aber es können jene Worte auch recht gut allgemein Bezeichnung des Berufs der Verkündigung des Evangeliums überhaupt sein, — was durch die Vergleichung mit der Parabel im zehnten Kapitel des johanneischen Evangeliums besonders wahrscheinlich wird — und in diesem Falle würden die Worte nichts auf den Petrus persönlich vor andern Aposteln sich Beziehendes enthalten. Immer erscheint Petrus als der durch seine Eigenthümlichkeit zum Repräsentanten der Jüngergemeinschaft besonders Bestimmte, der daher, was Alle tief fühlten, aussprach und an den Christus deswegen besonders solche Worte richtete, welche ihrem Inhalte nach sich auf alle ächte Jünger überhaupt bezogen.

Paulus, und nachher als Vermittelungspunkt zwischen dem Wirkungskreise des Letztern unter den Heiden und dem Wirkungskreise der älteren Apostel unter den Juden einnahm. Wenn auch seine noch nicht ganz von dem Göttlichen durchdrungene Natur mit ihren eigenthümlichen Gebrechen sich in seine Wirksamkeit hin und wieder trübend mit einmischen konnte, so war doch die Macht des göttlichen Lebensprincips in ihm, seine Liebe und Treue gegen den Herrn zu groß, als daß jene Einmischung nicht hätte zurückgedrängt werden müssen, wo wesentliche Interessen des Gottesreichs dadurch gefährdet werden konnten. So zeigte sich zwar jener Einfluß in augenblicklicher Einwirkung bei jenem Vorfalle zu Antiochia[1]); aber die nachfolgende Geschichte lehrt, daß, wenngleich Petrus durch die Macht des augenblicklichen Eindrucks zu einem Verfahren fortgerissen werden konnte, welches allerdings eine thatsächliche Verleugnung der von ihm früher ausgesprochenen Grundsätze enthielt, er doch keineswegs dazu verleitet werden konnte, diesen Grundsätzen in seinem Lehramte auf bleibende Weise abtrünnig zu werden und so einen dauernden Gegensatz gegen Paulus zu begründen. Vielmehr muß er dessen Zurechtweisung willig aufgenommen haben, da er durch das Band der apostolischen Gemeinschaft fernerhin mit ihm verbunden blieb[2]). Daß eine solche immer

1) S. oben Bd. I. S. 351 f.

2) Wir können keineswegs einstimmen in die von Elwert in seiner scharfsinnigen Abhandlung über die Lehre von der Inspiration, in der schätzbaren Zeitschrift „Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs" Bd. III. Heft 2, S. 72 ausgesprochene Behauptung, daß die alte Unterscheidung zur Sicherung des Inspirationsbegriffs zwischen vitium conversationis und error doctrinae durchaus unhaltbar sei, und also auch die Möglichkeit der Einmischung von Lehrirrthümern bei den Aposteln zugegeben werden müsse. Es läßt sich allerdings wohl nachweisen, daß der error conversationis hier keinen error doctrinae nach sich ziehen mußte. Wenn Petrus vermöge einer augenblicklichen Uebereilung oder Schwäche durch Rücksicht auf die jüdischen Glaubensgenossen sich verleiten ließ, auf eine Weise zu handeln, welche vielmehr fremden Vorurtheilen als seinen eigenen besseren Einsichten entsprach, so berechtigt uns

stattfand, davon zeugt die unbefangene Betrachtung der Geschichte. Die beiden Apostel hörten nie auf, einander gegenseitig als ächte Verkündiger anzuerkennen, wenngleich Paulus gegen die Richtung, welche dem Petrus ein zu großes Ansehn beilegte und Alles davon abhängig machen wollte, — ein Vorzeichen, was in späteren Jahrhunderten unter dem Namen des Petrus geschah — immer protestiren mußte.

Aus dem feurigen Eifer des Petrus und aus dem, was wir von seiner erfolgreichen Thätigkeit für die Ausbreitung des Reiches Gottes bis zur Bekehrung des Cornelius wissen, aus allem diesem läßt sich schon schließen, daß er in dem Zeitraume seines Lebens, über den es uns an Nachrichten fehlt, seinen Wirkungskreis für die Verkündigung des Evangeliums weiter ausdehnte. Da die Apostelgeschichte bei Erzählung der späteren Verhandlungen mit Paulus zu Jerusalem seiner gar nicht mehr erwähnt, so spricht dies auch dafür, daß ihn sein späterer Wirkungskreis von dort abge-

---

eine solche augenblickliche praktische Verirrung desselben keineswegs zu dem Schlusse, daß sein christliches Wahrheitsbewußtsein selbst dadurch verdunkelt worden und er jene richtigere Einsicht dadurch verloren hätte. Höchstens könnte nur daraus folgen, daß er in diesem Augenblicke, von dem sinnlichen Eindrucke überwältigt, sich selbst nicht klar machte, nach welchen Grundsätzen er handelte. Hätte er nun freilich diesen augenblicklichen Fehltritt der Menschenfurcht nicht bereut, hätte er sich in dieser sittlichen Verschuldung verhärtet, so hätte allerdings eine dauernde Verdunkelung des christlichen Bewußtseins selbst daraus hervorgehen müssen und es würde sich, wie die Geschichte von manchen ähnlichen Fällen des Rückschrittes der religiösen Erkenntniß Beispiele giebt, aus der praktischen Verleugnung der Wahrheit eine theoretische entwickelt haben; aber dazu konnte es nicht kommen bei dem Manne, bei welchem der Geist Christi so großes Uebergewicht über das selbstsüchtige Princip erlangt hatte. Und so läßt es sich auch nicht denken, daß Petrus sich sollte haben bewegen lassen, die Handlungsweise, zu der er durch die Macht des Augenblicks fortgerissen worden, in seinem Lehramte selbst grundsätzlich festzustellen, in solchem Maaße das christliche Wahrheitsbewußtsein in sich zu unterdrücken.

rufen hatte [1]). Nach einer alten Ueberlieferung [2]) soll Petrus den in Pontus, Galatien, Kappadocien, Kleinasien und Bithynien zerstreuten Juden das Evangelium verkündigt haben. Aber diese Nachricht ist höchst wahrscheinlich nur durch einen falschen Schluß aus der Ueberschrift seines ersten Briefes [3]) entstanden. Dieser Brief des Petrus läßt uns vielmehr voraussetzen, daß derselbe im parthischen Reiche seinen Wirkungskreis hatte; denn da er von seiner Frau in Babylon [4]) grüßt, so berechtigt dies natürlich zu dem Schlusse,

---

1) Auch Paulus 1 Korinth. 9, 5 weiset auf die Reisen des Apostels hin.

2) Bei Origenes T. III. in Genes.; Eused. III, 1.

3) Wie auch der Ausdruck des Origenes sehr schwankend ist: κεκηρυχέναι ἔοικεν.

4) Unnatürlicherweise hat man hier an das unbedeutende Städtchen Babylon in Egypten gedacht, ein φρούριον ἐρυμνὸν zu dieser Zeit, s. Strabo l. XVII. c. 1, obgleich sich das Städtchen noch bis in das fünfte Jahrhundert erhielt, s. hist. Lausiac. c. 25. Es steht nichts der Annahme entgegen, daß von dem ungeheuren Babylon damals noch ein bewohnbarer Ueberrest geblieben war. Auch unter der Voraussetzung, daß der erste Brief des Petrus unter seinem Namen untergeschoben worden, kann ich es keineswegs so natürlich finden, daß der Verfasser Rom damit habe bezeichnen wollen. Es läßt sich keineswegs beweisen, daß am Ende des ersten oder im Anfange des zweiten Jahrhunderts Rom gewöhnlich schlechthin mit dem Namen Babylon bezeichnet worden sei, und es wäre zu erwarten, daß auch, wer einen solchen Brief unterschob, durch irgend eine hinzugesetzte Bestimmung zu erkennen gegeben haben würde, er verstehe diesen Namen in einem symbolischen Sinne, da es ihm doch wichtig sein mußte, darüber von Allen verstanden zu werden, daß der Brief in Rom geschrieben sein sollte. Auf jeden Fall ist es weit natürlicher, unter der συνεκλεκτὴ die Frau des Petrus, als die Gemeinde darunter zu verstehen. Wir müssen dabei bleiben, daß dies die einzige gesunde Auffassung der Worte ist. Das Alter der andern Auslegung kann nichts beweisen, da keine Ueberlieferung von einem Aufenthalte des Petrus in jenen Gegenden etwas berichtete, da man sich hingegen mit der Ueberlieferung von der Reise des Petrus nach Rom viel beschäftigte und da man zu symbolischen Deutungen geneigt war, in der Apokalypse hier einen Anschließungspunkt fand, so mußte diese Auffassung leicht Eingang finden. Freilich aber, wer einen Brief unter

daß er selbst in der Nähe dieser Stadt sich befand. Auch ist an und für sich keineswegs unwahrscheinlich, daß Petrus, dessen Wirkungskreis sich besonders auf Abkömmlinge der Juden bezog, nach dem parthischen Reiche, wo viele Juden zerstreut waren, sich begab, und was wir von der frühen Verbreitung des Christenthums in diesen Gegenden wissen, dient zur Bestätigung. Allerdings wird dadurch, daß Petrus späterhin in den Gegenden des parthischen Reiches seinen Wirkungskreis hatte, nicht ausgeschlossen, daß er früher in Kleinasien gewirkt hatte. Aber wenigstens steht doch dieser Annahme entgegen, daß wir in den paulinischen Briefen, in welchen wohl Veranlassung gegeben war, ein solches Verhältniß zu berühren, von einem Aufenthalte des Petrus in dem Wirkungskreise des Paulus keine Spur finden, was wir freilich noch nicht als entscheidenden Beweis dagegen anführen können. Aber größeres Gewicht müssen wir darauf legen, daß in dem erwähnten Briefe des Petrus gar keine Beziehung auf eine frühere Anwesenheit desselben unter den Gemeinden, an welche derselbe gerichtet ist, vorkommt, obgleich der Zweck des Briefes ihn besonders auffordern mußte, sie an das aus seinem Munde selbst Vernommene zu erinnern.

Nachdem also Petrus seinen Wirkungskreis unter den Juden des parthischen Reiches gefunden, schrieb er an die von Paulus und dessen Schülern gegründeten Gemeinden in Asien den Brief [1]), welcher das einzige uns erhaltene Denk-

---

dem Namen des Petrus unterschob, würde sich wohl einer bekannteren Ueberlieferung angelehnt und den Petrus nicht nach Babylon versetzt haben. Wenn Petrus von seiner Frau in Babylon grüßt, stimmt dies gut überein mit dem, was wir aus 1 Kor. 9, 5 wissen, daß Petrus auf seinen Verkündigungsreisen seine Frau mit sich führte.

1) Wenngleich Schwegler in dem zweiten Bande seines Werkes über das nachapostolische Zeitalter mit so großer Zuversicht über die Unächtheit dieses Briefes abgesprochen hat, so können wir doch den meisten seiner Gründe durchaus keine Bedeutung zuschreiben. Es wird als ein Merkmal der Unächtheit angeführt, daß der Briefschreiber von sich selbst

mal von seiner späteren Wirksamkeit ist. Alle Merkmale stimmen darin überein, diesen Brief in den letzten Abschnitt

---

nichts Bestimmteres zu sagen und zu erzählen weiß. Wenn aber bestimmtere Anspielungen auf das Persönliche des Petrus vorkämen, würde man darin ohne Zweifel ein Merkmal davon finden, daß ein Andrer als Petrus sich kenntlich machen wollte. Und allerdings, wer das Interesse hatte, die Rolle des Petrus zu spielen, wurde dadurch veranlaßt, was ihm von der Person und der Geschichte dieses Apostels bekannt war, wie Manches der Art einem Christen, der einen solchen Brief unterschob, bekannt sein mußte, zu diesem Zwecke zu benutzen. Nun finden wir aber in dem Briefe wirklich manche Züge, in denen auf eine ungesuchte Weise Petrus sich zu erkennen giebt, solche, die von ganz andrer Art sind, als diejenigen, welche ein Andrer, der die Rolle des Petrus übernehmen wollte, gewählt haben würde. Wir rechnen dazu, daß Petrus 5, 1 gerade als Zeugen der Leiden Christi sich bezeichnet. Das erscheint von dem Standpunkte eines Petrus sehr natürlich. Wer aber einen solchen Brief unterschob, aus vorliegenden apostolischen Briefen einen andern compiliren wollte, würde wohl die Auferstehung Christi, seine Wunder, Verklärung, wie in dem zweiten Briefe, eher gewählt haben, als dies. So schreibt auch der Verfasser wie ein Augenzeuge, dem das Bild des leidenden Christus als Musterbild für die Christen in lebendiger Gegenwart vorschwebt. Schon Schleiermacher hat in seiner Einleitung S. 408 mit Recht auf die Stelle 1, 8 aufmerksam gemacht, in welcher nicht der Verfasser sich mit Absichtlichkeit kenntlich macht als einen Solchen, der Christus gesehen und persönlich gekannt habe, sondern aus einem solchen unmittelbaren Bewußtsein heraus, daß er in einem solchen Verhältnisse zu Christus gestanden, an Solche schreibt, die in keiner solchen persönlichen Beziehung zu Christus gestanden hatten. Die Hinweisung auf den descensus Christi ad inferos hält Schleiermacher für ein Merkmal des Nicht-untergeschoben-seins; denn er meint, daß, wer einen solchen Brief unterschob, sich nicht auf einen so schlüpfrigen Boden begeben haben würde, „denn hier ist offenbar etwas, was gar nicht in die gemeinsame öffentliche Lehre der Christen übergegangen war und was uns noch immer als etwas Fremdes in den neutestamentlichen Vorstellungen erscheint.“ Diesen Beweisgrund kann ich nicht gelten lassen. Es konnte Einer ja wohl das Interesse haben, durch eine Schrift unter apostolischem Namen eine von den gewöhnlichen Vorstellungen abweichende Meinung in Umlauf zu bringen; und jene Vorstellung war daneben auch dem christlichen Bewußtsein der ersten Zeiten keine so fremdartige, wie dem christlichen Bewußtsein Schleiermacher's. Wenn aber Schwegler II, 27 dies Hervorheben dieser Lehre auch zu den Merk-

des apostolischen Zeitalters, die Zeit nach der ersten Gefangenschaft des Paulus zu setzen. Wir finden in der Umgebung des Petrus den Silvanus, den alten Gefährten des Paulus in seiner Wirksamkeit; dies stimmt damit zusammen, daß jener seit der letzten Reise desselben nach Jerusalem nicht mehr als dessen Begleiter erscheint. Die christlichen Gemeinden, an welche der Brief gerichtet ist, erscheinen uns solchen Verfolgungen ausgesetzt, wie erst seit diesem Zeitpunkte entstanden waren. Die Christen wurden als Christen verfolgt und nach jenen Volksgerüchten, welche Nero benützt hatte, als Verbrecher (κακόποιοὶ, malefici)

---

malen des dem Petrus fremdartigen paulinischen Elements in dem Briefe rechnet, als eine in paulinischen Kreisen aus dem paulinischen Princip der Universalität des christlichen Heils gezogene und doctrinell ausgebildete Consequenz, so kann ich auch darin durchaus nicht einstimmen. Dies war ja gar nicht die allgemeinere Anwendung dieser Lehre. Marcion gab dieser schon längst in andern Kreisen vorhandenen Lehre nur eine seinem eigenthümlichen System entsprechende Modification (vergl. das darüber in meiner Kirchengeschichte Bd. II. 2. Aufl. S. 811 Gesagte), und es fragt sich, ob ohne eine solche Autorität, wie die des Petrus, diese Lehre, welche allerdings auch in den christlichen Ideenzusammenhang gut paßt, bald so allgemeinen Eingang gefunden haben würde. Gerade aber dem Standpunkte eines Apostels, der selbst Augenzeuge von dem Tode und der Auferstehung Christi gewesen war, schließt sich die Ausbildung dieser Anschauungsweise gut an. Gerade einem Solchen, welcher von dem Tode und von der Auferstehung Christi Augenzeuge gewesen war, konnte am leichtesten eine solche Frage entstehen, auf welche in dieser Lehre die Antwort gegeben wurde. Es ist möglich, daß er selbst bei der Zusammenkunft mit Christus nach dessen Auferstehung ihm eine Frage darüber vorgelegt hatte, obgleich wir nicht behaupten wollen, daß jene Lehre aus einer solchen Quelle abgeleitet war. Auch was Petrus selbst bei seiner früheren Verkündigung unter den Heiden erfahren und was er bei dieser Gelegenheit in der Familie des Cornelius gesprochen hatte, konnte Anschließungspunkt zum Nachdenken über eine solche Wirksamkeit Christi, wie die in jener Stelle angedeutete, für ihn werden. Es ist aber wohl zu bemerken, wie jene Lehre so ganz beiläufig ausgesprochen wird, gar nicht so hervorgehoben und betont, wie bei Einem, der einer solchen Lehre durch einen apostolischen Namen Geltung zu verschaffen suchte, zu erwarten wäre.

angesehen und behandelt. Durch die Art, wie sie in ihrem ernstern, strengern Lebenswandel sich kenntlich machten, wie sie von den heidnischen Schauspielen und andern ausschweifenden Lustbarkeiten sich zurückgezogen, gaben sie sich, wie in späterer Zeit, der gehässigen Aufmerksamkeit der heidnischen Menge Preis; 4, 4. 5[1]). Und wenn wir an den

---

1) Schwegler hat das hier Ausgesprochene bestritten und dagegen behauptet, dieser Brief könne nur unter dem Kaiser Trajan geschrieben sein; eine Lage der Christen, wie sie erst durch das bekannte Rescript Trajans geworden sei, werde hier vorausgesetzt. Aber ich muß die Voraussetzungen, von denen er ausgeht und seine daraus gezogenen Schlüsse für durchaus unberechtigte erklären. Die neronische Verfolgung selbst beweist ja, daß die Christen schon Gegenstand des Volkshasses waren und durch denselben als malefici bezeichnet wurden. Es konnte nicht fehlen, daß dieser Volkshaß sich auch in dem Verfahren gegen die Christen bethätigte. Wenngleich das Christenthum noch nicht ausdrücklich durch ein bestimmtes Staatsgesetz als religio illicita bezeichnet worden, so folgte doch von selbst aus dem römischen Staatsrechte, daß die Verbreitung einer Religion, welche den Abfall von der Staatsreligion mit sich führte, etwas Ungesetzliches und Strafwürdiges war. Sobald es an's Licht kam, daß die Χριστιανοί ein genus tertium seien, mußte das Christenthum auch, ehe es ein besonderes Gesetz darüber gab, als religio illicita erscheinen. Wenngleich die Verfolgung Nero's nur etwas Gelegentliches und Vorübergehendes war, mußte doch, was in der Hauptstadt des Reiches geschehen war, auf die Lage der Christen in der Provinz nachtheilig einwirken. Alles, was von dieser Zeit an bis zu dem ersten Rescripte Trajans geschah, zeugt von schon vorhergegangenen Verfolgungen gegen die Christen, in die durch das neue Gesetz Trajans nur mehr gesetzliche Ordnung gebracht wurde. Wir dürfen uns nicht erlauben, aus den Lücken unsrer Kenntniß der christlichen Kirchengeschichte in jener Zeit zu viel zu schließen. Auch die Art, wie von den Verfolgungen gesprochen wird, 4, 4, dient wohl dazu, das Neue derselben zu bezeichnen. Wie kann man, wenn man die Apokalypse vor der Regierung Trajans geschrieben sein läßt, die früheren Verfolgungen verkennen! s. 6, 9; 17, 6; 20, 4. Wichtig ist insbesondere die letzte Stelle, da sie auf etwas Anderes als die bloße Volksjustiz hinweist, die sich mit der Enthauptung der Christen nicht begnügt haben würde. Es geht daraus hervor, daß es schon in der römischen Justiz hergebracht war, diese Todesstrafe gegen die Christen anzuwenden, und wir ersehen also daraus die großen Lücken unsrer Geschichtskenntniß.

Zustand denken, in welchem jene Gemeinden sich während der ersten Gefangenschaft des Paulus befanden, so erklärt sich auch daraus der Zweck dieses Briefes am besten. Wie diese Gemeinden mit den aufkeimenden Verfolgungen von außen zu kämpfen hatten, so wurden sie im Innern durch jene häretischen Richtungen, von denen wir im ersten Bande gesprochen haben, beunruhigt. Da nun die Verbreiter derselben den Paulus einer Verfälschung der ursprünglichen christlichen Lehre beschuldigten, und da sie sich in Hinsicht der fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes auf das Ansehn der älteren Apostel beriefen, so benutzte Petrus eine sich ihm darbietende Gelegenheit zur Mittheilung an jene Gemeinden, um sie in der Ueberzeugung, daß die durch Paulus und dessen Schüler und Gefährten, zu welchen ja auch Silvanus gehört hatte, ihnen verkündigte Lehre die ächt christliche sei, zu befestigen und zum treuen und standhaften Verharren in derselben sie zu ermahnen [1]). Diese Gemeinden bestanden größtentheils aus ehemaligen Heiden, solche setzt er daher an mehreren Stellen besonders als seine Leser voraus: 2, 10 — 4, 3. Die Ueberschrift des Briefes streitet damit nicht; denn wie Petrus durch seine Bildung und seinen eigenthümlichen Wirkungskreis gewohnt war, in alttestamentlichen Bildern und Vergleichungen den christlichen Inhalt zu entwickeln, so übertrug er daher auch den Namen der *διασπορὰ* auf die unter den Heiden zerstreute wahre Gottesgemeinde.

In Beziehung auf die bemerkten inneren und äußeren Verhältnisse der Gemeinden ist der Zweck dieses paränetischen Schreibens ein doppelter, theils das Bewußtsein fester in ihnen zu begründen, daß in dem Glauben an den Er-

---

1) Wir können die Behauptung, daß ein solches Schreiben ein unmotivirtes sei, nur für einen Machtspruch halten; und wenn man es für unmöglich hält, daß Petrus in ein solches Verhältniß zu den von Paulus gestifteten Gemeinden sich gesetzt habe, hangt dies eben nur mit jener Voraussetzung zusammen, deren Willkür wir nachgewiesen haben.

löser, der ihnen verkündigt worden und den sie in ihre Gemüther aufgenommen hätten, die Quelle aller Seligkeit und die Grundlage des ewigen Gottesreiches enthalten sei, daß die ihnen als Wort Gottes verkündigte Lehre das ewige, unwandelbare Wort Gottes sei, daher sie dazu anzutreiben, daß sie mit kindlicher Unbefangenheit die reine, einfache, von Anfang an ihnen vorgetragene Lehre des Evangeliums immer mehr sich aneignen möchten, um dadurch zur christlichen Reife immer mehr sich auszubilden, theils sie zu einer in diesem Glauben zu bewährenden Standhaftigkeit unter allen Verfolgungen und zu einem demselben entsprechenden Lebenswandel, durch den sie mitten in der verderbten Heidenwelt hervorleuchten und die falschen Anklagen gegen das Christenthum und die Christen widerlegen sollten, zu ermahnen.

Beide Zwecke bezeichnet der Apostel selbst am Schlusse des Briefes, wenn er sagt 5, 12: „Der treue Bruder Silvanus überbringt euch diesen im Verhältniß zu dem, was ich euch gern sagen wollte, nur kurzen Brief, den ich euch geschrieben habe zu eurer Ermunterung und um zu bezeugen, daß es die wahrhafte Gnade Gottes [1]) ist, in deren festem Besitze ihr durch den Glauben steht [2])." Die anspruchslose

1) Gnade, Gnade der Erlösung, Bezeichnung des ganzen Inhaltes des Evangeliums.

2) Allerdings können die Worte so verstanden werden, daß Silvanus der Schreiber des Briefes war, den Petrus, sei es auf Aramäisch oder Griechisch, diktirte; aber dann würde doch wahrscheinlich ein Gruß des Silvanus mit hinzugesetzt worden sein, zumal da Silvanus diesen Gemeinden so genau bekannt sein mußte. Die Möglichkeit der Auffassung, welcher ich gefolgt bin, erhellt aus dem Sprachgebrauche, der durch die Unterschriften der paulinischen Briefe belegt wird, und der Gebrauch des Aorist ἔγραψα kann dem Briefstyl der Alten zufolge nichts dagegen beweisen. Nach dieser Erklärung giebt sich nun auch die Absicht des hinzugesetzten Lobes „der treue Bruder" zu erkennen. Die Worte ὡς λογίζομαι können wohl zum Vorhergehenden gezogen werden; denn dies Wort wird auch von Paulus Röm. 8, 18; Röm. 3, 28; 2 Kor. 11, 5 als Bezeichnung einer subjektiven Ueberzeugung gebraucht, ohne daß der Nebenbegriff eines unsichern Dafürhaltens dabei vorhanden ist. Auch

Weise, wie der Verfasser dieses Briefes sich bezeichnet, wie er den Presbyteren [1]) der Gemeinden, an welche derselbe gerichtet ist, als Einen aus ihrer Mitte, Einen aus der Mitte der christlichen Gemeindevorsteher sich darstellt, trägt das Gepräge des Apostolischen. Wie der Zweck, zu welchem der Brief geschrieben sein soll, ein ganz den Verhältnissen dieser Zeit entsprechender ist, so ist auch in der Art der Ausführung nichts, was Einen, der in conciliatorischer Tendenz einen solchen Brief untergeschoben hätte, zu erkennen geben könnte. Einer von dieser Art würde sich schwerlich so sehr haben zurückhalten können, um so leise aufzutreten, daß man einen Theil des Zwecks, welcher doch nach dieser Voraussetzung dem Verfasser die Hauptsache gewesen wäre, erst durch Vergleichung herausfinden muß. Das Eigenthümliche des Petrus, wie es jenem schon bezeichneten Standpunkte desselben in der Mitte zwischen Paulus und Jakobus entspricht, tritt in dem Briefe wohl hervor; aber auch die Berührungen mit dem paulinischen Elemente lassen sich nicht verkennen, wie Paulus schon einen überwiegenden Einfluß auf die christliche Begriffsbildung, zumal in hellenischer Zunge, ausgeübt hatte.

Petrus wollte hier das Subjektive seines Urtheils bezeichnen; denn es war ja gerade die besondere Autorität des Petrus, auf welche sich manche Gegner der paulinischen Schule beriefen. Bezieht man aber das Wort λογίζομαι zu dem Nachfolgenden, so ist es gleichfalls Bezeichnung des subjektiven Urtheils oder Gefühls. Dem Petrus war das, was er schrieb, im Verhältnisse zu dem, was er der Gemeinde zu sagen auf dem Herzen hatte, nur wenig. Doch hätte er das sagen wollen, so würde er wohl eher gesagt haben: δι' ὀλίγων, ὡς λογίζομαι.

1) Wenn Schwegler S. 27 in Kap. 5, 1 einen Standesunterschied zwischen Klerikern und Laien, der entschieden auf die nachapostolische Zeit hinweise, bezeichnet finden will, so hangt dies mit einer ganz falschen Auffassung der Stelle, nach Baur Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1838, 3tes Heft, S. 93, zusammen. Unmöglich kann es heißen, auf herrische Weise mit den kirchlichen Aemtern, welche κλῆροι genannt worden seien, verfahren. Das Wort κλῆρος bezieht sich, wie der Zusammenhang lehrt, auf das ποίμνιον τοῦ θεοῦ, die Gemeinden, welchen die Presbyteren durch göttliche Fügung vorgesetzt, welche ihrer Leitung anvertraut worden.

Dabei müssen wir aber auch das eigenthümlich Paulinische von dem gemeinsam aus derselben ursprünglichen Quelle Abgeleiteten wohl unterscheiden, und wir brauchen in der Behandlung des Dogmatischen bei dem Felsenmanne der Kirche keine so hervorstechende ausgeprägte Geisteseigenthümlichkeit, wie bei einem Paulus und Johannes, zu erwarten. Da dieser Brief als paränetisches Cirkularschreiben dem Briefe an die Epheser zur Seite steht, so kann uns auch nicht befremden, wenn keine Beziehungen auf spezielle örtliche Verhältnisse, wie in andern paulinischen Briefen, darin vorkommen, wenn Alles mehr allgemein gehalten ist. Daß dies so sein werde, konnten wir bei einem solchen Briefe schon im Voraus erwarten.

Die Erwartung des Endes aller Dinge als eines nahe bevorstehenden paßt auch in die apostolische Zeit, und was unter Nero geschah, mußte besonders dazu wirken, diese Erwartung anzuregen.

Die Vergleichung zwischen dem ersten Briefe des Petrus und dem demselben zugeschriebenen zweiten Briefe dient dazu, wie von der Aechtheit des ersten zu zeugen, so den zweiten als einen untergeschobenen kenntlich zu machen; auch durch äußerliche Zeugnisse ist dieser wenig beglaubigt, weshalb wir ihn als Quelle für die Lebensgeschichte des Apostels nicht benutzen können [1]).

---

1) Die vornehmsten Merkmale der Unächtheit dieses Briefes sind die Verschiedenheit des ganzen Charakters und Styls in Vergleichung mit dem ersten Briefe; die Art, wie der Brief des Judas hier benutzt, theils abgeschrieben, theils nachgebildet worden. Der Verfasser setzt voraus, daß er an dieselben Gemeinden schreibe, an welche der erste Brief des Petrus gerichtet ist, und doch streitet damit, was er von seinem Verhältnisse zu den Lesern sagt; denn diese müßten nach dem zweiten Briefe Solche gewesen sein, welche von dem Apostel Petrus persönlich unterrichtet worden und mit denen er in enger persönlicher Verbindung stand, in welchem Verhältnisse doch die Gemeinden, an welche der erste Brief gerichtet ist, nicht zu ihm stehen konnten. Es zeigt sich eine gewisse den apokryphischen Schriftsteller verrathende Absichtlichkeit, mit der sich derselbe als den Apostel Petrus kenntlich zu machen sucht. 1, 14 die

Der seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts allgemein verbreiteten Sage zufolge soll Petrus unter dem Kaiser Nero zu Rom als Märtyrer gestorben sein. Die

---

Anspielung auf die Worte Christi an Petrus, Joh. 21, 18, welche Worte aber auf eine unpassende Weise herbeigezogen und angewandt sind. Um sich als glaubwürdigen Zeugen von dem Leben Christi zu bezeichnen, beruft er sich auf die Erscheinungen bei der Verklärung Christi. Gewiß ist es aber nicht natürlich, anzunehmen, daß Einer der Apostel aus dem ganzen Leben Christi, von dem sie Zeugen gewesen waren, gerade diesen vereinzelten, mit dem, was Mittelpunkt und Zweck seiner Erscheinung war, minder wesentlich zusammenhangenden Zug so hervorgehoben haben sollte; die Apostel pflegen vielmehr als Zeugen des Leidens und der Auferstehung Christi sich zu beglaubigen. Auch die Bezeichnung des Berges, auf welchem die Verklärung sich ereignete, als des heiligen Berges, verräth einen Späteren, da man an den üblicher Weise sogenannten heiligen Berg, den Zion, hier doch nicht denken kann. Zu dem Verdacht Erregenden gehört die Art, wie dieselben Irrlehrer, welche in dem Briefe des Judas als in der Gegenwart Vorhandene bezeichnet sind, hier mit prophetischer Warnung als Zukünftige dargestellt werden. Die Zweifel an der Wiederkunft Christi, dadurch veranlaßt, daß man in der ersten Zeit sie als eine in der nächsten Zukunft bevorstehende erwartet hatte und diese Erwartung nun getäuscht sah, diese Zweifel lassen auch eine spätere Zeit erkennen. Was von dem Ursprunge der Welt aus Wasser und dem bevorstehenden Untergange derselben durch Feuer gesagt wird, entspricht nicht der Einfalt und dem praktischen Geiste apostolischer Lehre, sondern giebt vielmehr einen späteren, manches Fremdartige mit dem religiösen Interesse vermischenden Geist zu erkennen. Die Art, wie die paulinischen Briefe citirt werden, bestätigt auch den Verdacht gegen die Aechtheit dieses Briefes. Eine Stelle aus Röm. 2, 4 und 3, 15 so citirt, als wenn dieser Brief an dieselben Gemeinden gerichtet gewesen wäre. Es wird eine vorhandene Sammlung aller paulinischen Briefe angeführt, und vorausgesetzt, daß Paulus in allen ein Thema berühre, was doch keineswegs in allen vorkommt. Die Briefe Pauli als γραφαὶ angeführt, wie sich ein Apostel über die Briefe eines andern Apostels gewiß nicht ausgedrückt haben würde, wie dies Wort ja auch immer nur als Bezeichnung alttestamentlicher Schriften in den apostolischen Briefen vorkommt. Es ist dieser Brief wahrscheinlich von Solchen untergeschoben worden, welche gnostische Irrthümer und die auch von Gnostikern herrührende Annahme eines Widerspruches zwischen den Aposteln Petrus und Paulus mit der erborgten Autorität des Ersteren bekämpfen wollten.

spätere Ueberlieferung [1]) erzählt, da derselbe zum Kreuzestode verurtheilt worden, habe er aus Demuth Bedenken getragen, in der Form des Todes dem Heilande ganz gleich zu kommen und deshalb habe er darum gebeten, daß man ihn mit herabgesenktem Haupte und in die Höhe gerichteten Füßen kreuzigen möge. Ein solcher Zug trägt nun an und für sich vielmehr das Gepräge späterer krankhafter Frömmigkeit, als der einfachen apostolischen Demuth. Die Apostel finden ihre größte Freude und Erhebung darin, in Allem dem Herrn nachzufolgen. Auch scheint diese so ausgebildete Ueberlieferung dem Tertullian noch nicht bekannt gewesen zu sein; denn obgleich seine eigenthümliche Gemüthsrichtung ihn wohl geneigt machen konnte, eine solche Sage aufzunehmen, so sagt er doch ausdrücklich [2]), daß Petrus auf dieselbe Weise wie Christus gelitten [3]).

Was nun überhaupt die Ueberlieferung betrifft, nach welcher Petrus zuletzt nach Rom sich begeben haben und dort den Märtyrertod gestorben sein soll, so stimmt diese freilich nicht gut zusammen mit dem, was wir über dessen Aufenthalt im parthischen Reiche bemerkt haben; denn da dieser in die Zeit nach der neronischen Verfolgung gesetzt werden müßte und da der Märtyrertod des Petrus den alten Nachrichten zufolge in gleicher Zeit mit dem Märtyrertode des Paulus erfolgt sein soll, so müßte Petrus in kurzer Zeit seinen Wirkungskreis nach der entgegengesetzten Weltgegend verpflanzt haben. Und es erscheint auffallend, daß er den Wirkungskreis in einer Gegend, wo für die Ausbreitung des Christenthums noch so viel zu thun war, sollte verlassen und sich nach einer andern fernen Gegend begeben haben, wo Paulus und seine Schüler schon einen guten Grund gelegt hatten und wo sie auf diesem schon gelegten Grunde

---

1) Die ersten Spuren bei Origenes Euseb. III, 1. Die ausführliche Erzählung bei Hieronymus de viris illustrib. I.

2) De praescript. 36.

3) Ubi Petrus passioni dominicae adaequatur.

weiter zu bauen fortfuhren. Aber freilich kann dies, da so manche uns unbekannte Umstände unterdessen zusammenwirken konnten, ein solches Ergebniß herbeizuführen, bei unsrer lückenhaften Kenntniß der Kirchengeschichte jener Zeit, noch nicht als entscheidender Beweis gegen die Wahrheit jener Ueberlieferung gelten, wenn dieselbe sonst hinreichend beglaubigt ist. Wir können uns leicht ein besonderes Interesse denken, welches den Petrus bewog, seinen Wirkungskreis nach Rom zu verlegen, dasselbe Interesse, welches ihn jenen ersten Brief schreiben ließ, um jene Spaltung zwischen Petrinern und Paulinern, welche von manchen Seiten angeregt wurde, beseitigen zu helfen. In dem Gegensatze zwischen dem heidnisch-christlichen und dem judaistischen Elemente in der römischen Gemeinde konnte diese Spaltung besonders einen Anschließungspunkt finden, und die Bewegungen in der Gemeinde der Welthauptstadt konnten für die ganze Kirche einflußreich werden; daher konnte dies dem Petrus wichtig genug sein, um ihn zu einer Reise nach Rom zu veranlassen. Nur dieses bedarf also der Untersuchung, ob die Ueberlieferung hinreichend verbürgt ist durch glaubwürdige Zeugnisse.

Als der erste Zeuge von dem Märtyrertode des Petrus erscheint der römische Bischof Clemens. Wenn dieser ausdrücklich erwähnte, daß Petrus zu Rom Märtyrer geworden, so wäre dieses ein unumstößliches Zeugniß und es bedürfte keiner weiteren Untersuchung. Aber eine solche Ortsbestimmung fehlt hier. Indeß kann nicht geschlossen werden, daß Clemens den Ort, an welchem Petrus den Märtyrertod gestorben, nicht zu nennen wußte; denn es bedurfte keiner solchen Ortsbestimmung für seine Leser, wenn er von einer Thatsache schrieb, welche er als eine allgemein bekannte voraussetzen konnte. Man kann auch nicht behaupten, daß er, wenn er an dem Orte schrieb, wo Petrus sein Blut als Glaubenszeuge vergossen hatte, in diesem Zusammenhange, wo er nur Beispiele der Standhaftigkeit verfolgter Glaubenshelden zusammenstellte, sich gedrungen fühlen mußte, die

Stätte seines Leidens ausdrücklich zu bezeichnen. Selbst bei der Erwähnung des Paulus findet sich ja kein solches Merkmal, wie „hier vor unsern Augen," „in der Stadt, aus der ich an euch schreibe." Es kann auffallen, daß Clemens überhaupt von dem Petrus so spricht, wie Einer, der nichts Bestimmteres zu sagen hatte [1]), da er hingegen von Paulus so viel Bestimmtes sagte. Dies könnte zu dem Schlusse berechtigen, daß er von dem Schicksale des Petrus wirklich nichts Bestimmtes wußte, und daraus würde sich wieder folgern lassen, daß der Wirkungskreis des Petrus bis zu dessen Märtyrertode immer fern von Rom geblieben war. Indessen kann man dagegen doch sagen, daß Clemens als Schüler des Paulus [2]) mehr Bestimmtes von diesem zu sagen veranlaßt wurde, und wenn auch Petrus in Rom das Ende seiner Wirksamkeit gefunden, so folgt daraus noch nicht, daß Clemens von seinen früheren Kämpfen viel zu sagen wissen mußte [3]). Der Erste, welcher mit Bestimmtheit den Märtyrertod des Petrus in Rom bezeichnet, ist der Bischof Dionysius von Korinth, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schrieb. Derselbe nennt in seinem Briefe an die Gemeinde zu Rom [4]) diese und die korinthische die gemeinsame Pflanzung des Petrus und des Paulus. Beide hätten die korinthische Gemeinde gepflanzt und auf

1) *Οὐχ ἕνα, οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκε πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας.*

2) Ich finde keineswegs einen hinreichenden Grund, dies, daß Clemens Schüler des Paulus gewesen sei, zu bezweifeln; denn das, was durch spätere Ueberlieferungen in Dichtungen, welche das Gepräge einer bestimmten Absichtlichkeit an sich tragen, wie den Clementinen, von der Verbindung zwischen dem Clemens und dem Petrus erzählt wird, kann ich nicht als geschichtlich beglaubigt gelten lassen.

3) Friedrich Spanheim und neulich Baur (s. die scharfsinnige und lehrreiche in dem ersten Bande schon angeführte Abhandlung in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1831, 4tes Heft, S. 151) haben aus der Art, wie sich Clemens hier ausdrückt, wohl zu viel beweisen wollen.

4) Euseb. II, 25.

gleiche Weise daselbst gelehrt. Sie hätten auf gleiche Weise auch in Italien zugleich gelehrt und wären zu derselben Zeit den Märtyrertod gestorben. Hier finden wir also die bestimmte Nachricht von dem Märtyrertode des Petrus in Rom, welche aber freilich mit manchen Ungenauigkeiten verbunden ist. Allerdings sagt Dionysius nicht geradezu, daß Petrus und Paulus zugleich mit einander zu Korinth gelehrt hätten, was in Beziehung auf die Zeit vor der ersten römischen Gefangenschaft des Paulus gewiß nicht und in Beziehung auf die Zeit nach derselben schwerlich angenommen werden könnte. Aber ungenau ist es doch auf jeden Fall, daß er die korinthische Gemeinde die gemeinsame Pflanzung beider Apostel nennt. Denn vorausgesetzt, daß die Ueberlieferung von der Reise des Petrus nach Rom glaubwürdig ist, so konnte es doch erst nach der ersten Gefangenschaft des Paulus geschehen, daß ihn sein Weg nach Korinth führte, und da konnte er zur Stiftung der schon längst gegründeten Gemeinde nichts beitragen. Es könnte vielleicht diese ganze Erzählung theils aus dem Mißverstande der Beziehungen auf den Apostel Petrus in dem ersten Korintherbriefe, theils aus dem Bestreben, den Ursprung jener ecclesia apostolica von den beiden angesehensten Aposteln abzuleiten, hervorgegangen sein. Dasselbe gilt auch von der römischen Gemeinde. Und nach dem, was wir oben Bd. I, S. 347 bemerkten, kam Paulus von Spanien als Gefangener nach Rom und konnte daselbst nicht mit dem Petrus als Lehrer auftreten[1]). Aber diese Ungenauigkeit in der Dar-

1) Allerdings könnte man mit Dr. Schott in seiner Erörterung einiger chronologischer Punkte in der Lebensgeschichte des Paulus, Jena 1832, S. 131, jene Stelle des Dionysius so verstehen, daß diese Schwierigkeit wegfiele. Man könnte in den Worten „ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν“ das ὁμόσε so verstehen, daß nur die gleiche Verbreitung der Richtung ihres Wirkens nach Italien hin dadurch bezeichnet würde; aber spricht nicht die Wiederholung des ὁμοίως, die Unterscheidung dieses Wortes von dem ὁμόσε und die Vergleichung mit dem κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν des Märtyrertodes Beider für eine andere Auffassung?

stellung älterer Ereignisse, wobei Dionysius mehr durch unbegründete Schlüsse als durch geschichtliche Ueberlieferungen sich bestimmen ließ, kann doch nicht dazu dienen, das Gewicht seiner Aussage über eine keineswegs genau damit zusammenhangende Thatsache, über welche er zu seiner Zeit leichter noch sichere Nachrichten haben konnte, zu entkräften. Wir haben keinen hinreichenden Grund, zu leugnen, daß Dionysius in dem, was er von dem Märtyrertode des Petrus zu Rom sagt, im Allgemeinen einer älteren, glaubwürdigen Ueberlieferung folgte, wenn er auch die Auffassung derselben durch die Umstände, mit denen er sie willkürlich in Verbindung setzte, verfälschte. Von dieser Zeit an erscheint nun diese Annahme als eine übereinstimmende Ueberlieferung des kirchlichen Alterthums. Man zeigte sogar die Gräber der beiden Apostel zu Rom vor, wie sich der römische Presbyter Cajus am Ende des zweiten Jahrhunderts darauf berief [1]); aber diese damals vorgezeigten Gräber enthalten noch keinen sichern Beweis. War einmal die Sage vorhanden, so konnte leicht durch dieselbe die Bezeichnung des Ortes, wo die beiden Apostel begraben seien, hinzukommen. Auch bei dem Cajus findet sich dabei zugleich die falsche Angabe, daß beide Apostel jene Gemeinde gegründet hätten.

Diese Ueberlieferung würde an Gewicht dadurch gewinnen, daß der Ursprung derselben, wenn man sie nicht als geschichtliches Zeugniß gelten ließe, nicht leicht irgendwie erklärt werden könnte. Allerdings läßt sich dieselbe aus dem Streben, das Ansehn der cathedra Petri in Rom dadurch zu begründen, durchaus nicht erklären; denn diese Ueberlieferung ist sicher älter als das Streben, der cathedra Petri in Rom eine entscheidende Lehrautorität zuzueignen, und vielmehr setzt ein solches Streben, das schwerlich aus der Uebertragung des Ansehns der urbs auf die ecclesia urbis allein abzuleiten ist, diese Ueberlieferung schon voraus. Da die Anmaßungen der römischen Kirche auch nicht überall An=

1) Euseb. II, 25.

erkennung, sondern von vielen Seiten Widerspruch fanden, so würde sich nicht erklären lassen, wie es geschehen konnte, daß jene von Rom aus absichtlich verbreitete Ueberlieferung überall so gutwillig angenommen würde. Aber wohl konnten manche andere Umstände zusammenkommen, jene Sage zu erzeugen und zu verbreiten. Weil Petrus in einer von dem Zusammenhange mit dem römischen Reiche damals so losgerissenen Gegend seinen Wirkungskreis beschloß, so wurde man die Lücke sicherer Nachrichten desto mehr durch Sagen und Dichtungen auszufüllen veranlaßt. Die Gewohnheit, den Petrus als den Besieger des Simon Magus in dem Kampfe für den einfachen Offenbarungsglauben darzustellen, gab zu mancherlei Dichtungen über seine Reisen Veranlassung, wie jene Sage von seinem frühern Aufenthalte in Rom unter dem Kaiser Claudius und seiner mit dem Simon dort gehaltenen Disputation sicher daraus hervorging. Ferner schien es angemessen, daß die Kirche der Welthauptstadt von den beiden angesehensten Aposteln, welche ja auch die korinthische Gemeinde gegründet haben sollten, zugleich gegründet und von ihnen mit ihrem Tode besiegelt worden sei, und es war willkommen, daß man die Vereinigung dieser beiden Apostel in der Kirche, auf welche, als die Kirche der Welthauptstadt, die Augen Aller gerichtet waren, den Versuchen der Judaisirenden wie der Gnostisirenden, einen schroffen Gegensatz zwischen beiden Aposteln geltend zu machen, entgegensetzen konnte. Wenn man sich, zumal nach der Verbreitung der Apokalypse, gewöhnt hatte, die Weltherrscherin Roma als Sitz der Herrschaft des das Reich Gottes bekämpfenden Heidenthums mit dem Namen Babylon zu bezeichnen, so bezog man natürlich diesen Namen in dem ersten Briefe des Petrus auf Rom und man fand hier eine Bestätigung für die Annahme von seiner Reise nach Rom.

Wenngleich nun auf diese Weise der Ursprung der Sage von der Reise des Apostels Petrus nach Rom und seinem dort erfolgten Märtyrertode sich einigermaßen erklären ließe, so steht doch immer das hohe Alter dieser Ueberlieferung,

deren Spuren auf die Gränzen der apostolischen Zeit zurückgehen, als ein nicht unbedeutendes Gewicht dieser Annahme entgegen. Der Bischof Papias von Hierapolis [1]), der sich auf die mündliche Ueberlieferung eines dem apostolischen Zeitalter angehörenden Mannes, des Presbyters Johannes beruft, berichtet, das Evangelium des Markus [2]) sei von demselben, welcher den Petrus als Dolmetscher begleitete, aufgesetzt worden, um das, was er den Petrus in seinen Vorträgen erzählen gehört [3]) und was sich seinem Gedächtnisse eingeprägt hatte, durch die Schrift aufzubewahren. Es erhellt nun freilich, daß diese Erzählung, mag man sie auf das uns gebliebene Evangelium des Markus oder auf eine verlorene demselben zum Grunde liegende Urkunde evangelischer Geschichte beziehen, nicht in ihrem ganzen Umfange wahr sein kann; denn wie läßt es sich denken, daß Markus, der Vetter des Barnabas, der auf jeden Fall jung nach Jerusalem gekommen war, in der Gemeinschaft mit den Aposteln dort gelebt hatte, seine evangelische Geschichtserzählung erst nach dem, was er in weit späteren Jahren beiläufig aus der mündlichen Verkündigung des Petrus erfuhr, entworfen haben sollte? Verdächtig wird also dadurch diese Nachricht [4]);

---

1) S. Euseb. Kirchengesch. III, 39.

2) Wenn auch die von Papias angegebenen Merkmale auf das Evangelium des Markus in der Form, in welcher dasselbe auf uns gekommen, nicht passen, so folgt doch daraus noch nicht, daß Papias eine andere Schrift dabei im Sinne hatte; denn bei einer solchen Bezeichnung der Beschaffenheit eines vorliegenden Buches hangt ja immer viel von dem subjektiven Urtheile ab, und eine scharfe und genaue Beobachtungsgabe dürfen wir gewiß dem Papias nicht zutrauen. Wir müssen auch wohl berücksichtigen, daß er dies Evangelium des Markus nicht mit unserm Matthäus, sondern mit einem demselben zum Grunde liegenden, *συνταγμάτων, λόγων τοῦ κυρίου*, verglich.

3) S. oben Bd. I. S. 174. Anm.

4) Es fragt sich, ob dieser Markus derselbe ist mit dem, welcher in dem ersten Briefe des Petrus als dessen Sohn erwähnt wird. Die Zusammenstellung desselben mit der Frau des Petrus und der Mangel einer genaueren Bestimmung des Prädikats „Sohn“ könnte dafür sprechen,

aber darum kann doch etwas Wahres ihr zum Grunde liegen, dies, daß Markus den Apostel Petrus nach Rom begleitete, ihm daselbst als Dolmetscher diente für Diejenigen, welchen nur die lateinische Sprache geläufig war. Es läßt sich doch immer schwer erklären, wie schon so frühzeitig eine solche, obgleich falsche Annahme hätte entstehen können, wenn nicht eine Ueberlieferung vorhanden gewesen wäre, daß Petrus seinen Wirkungskreis im parthischen Reiche späterhin verlassen und nach Rom sich begeben habe, — zumal da, was Papias sagt, auf die Aussage eines Mannes aus dem apostolischen Zeitalter zurückführt. Wie Silvanus, der frühere Gefährte des Paulus, zu dem Petrus in das parthische Reich reisete, so kann auch Markus von Kleinasien, Coloss. 4, 10, sich dahin begeben haben und mit ihm nach Rom gereiset sein, wenn es auch nicht jener Markus wäre, welchen Petrus in seinem ersten Briefe erwähnt. — Es war eine alte Ueberlieferung, welche uns Clemens von Alexandria aufbewahrt hat, daß, als Petrus seine Frau zum Märtyrertode führen sah, er ihr freudig, sie mit dem Namen nennend, zugerufen habe: „O du, gedenke des Herrn [1])!" Eine so

---

es im eigentlichen Sinne zu verstehen. Und wir finden keinen Grund dagegen, daß ein Sohn des Petrus diesen römischen Beinamen haben konnte, auch keinen Grund, wodurch es unwahrscheinlich würde, daß er christliche Gemeinden von seinem Sohne grüßte, vermöge der Geistesgemeinschaft, welche unter allen Christen bestehen sollte. Indessen, wenn Petrus selbst keine Söhne hatte, ließe es sich auch in diesem Zusammenhange wohl denken, daß er Den, welcher Kindesstelle bei ihm vertrat, mit diesem Namen bezeichnet. Doch spricht die Ueberlieferung wenigstens dafür, daß Petrus Kinder hatte. *Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο.* Clemens Stromat. l. III. f. 448. Aber auch, wenn Petrus andere Söhne hatte, ist es nicht unmöglich, daß er den Markus vermöge des nahen Verhältnisses, in welchem er zu ihm stand, als seinen Sohn bezeichnete, wenn er bei den Gemeinden, an die er schrieb, denen dieser Markus wohl bekannt war, keine Gefahr des Mißverständnisses voraussetzen konnte.

1) Clemens Stromat. l. VII. f. 736: *Φασὶ γ' οὖν τὸν μακάριον Πέτρον, θεασάμενον τὴν αὑτοῦ γυναῖκα ἀγομένην τὴν ἐπὶ θά-*

einfache Ueberlieferung haben wir gewiß keinen Grund für verdächtig zu halten. Daß aber solche einzelne Züge aus dem Leben des Petrus durch die Ueberlieferung verbreitet waren, stimmt auch dazu, daß er seine letzten Jahre nicht in dem parthischen Reiche zubrachte, zwischen welchem und dem römischen weniger Verkehr war. Bei dem damaligen Zustande des parthischen Reiches, in Beziehung auf die Mischung einheimischer und fremder Religionen, konnte hier die Veranlassung zu dem Märtyrertode einer Christin schwerlich sich finden. Auch dies weiset am natürlichsten auf die Nachwirkungen der neronischen Verfolgung in Rom hin.

νατον, ἡσθῆναι μὲν τῆς κλήσεως χάριν [καὶ τῆς εἰς οἶκον ἀνακομιδῆς]· ἐπιφωνῆσαι δὲ εὖ μάλα προτρεπτικῶς τε καὶ παρακλητικῶς ἐξ ὀνόματος προσειπόντα· μεμνήσθω αὕτη τοῦ κυρίου. Die von mir eingeklammerten Worte sind in dieser Stellung schwierig, sei es, daß man sie so versteht, die Frau sei, ehe sie zum Tode geführt worden, noch einmal nach Hause gekommen und da habe ihr Petrus jene Worte zugerufen, oder wohl natürlicher, daß sie ihm doch vom Tode gerettet nachher wiedergegeben worden. Doch alles dies hat in diesem Zusammenhange große Schwierigkeiten und man muß wohl eher die Worte von der Rückkehr in die himmlische Heimath verstehen, wenn anders die Leseart unverfälscht und nicht, was ich doch nicht zu behaupten wage, statt οἶκον οὐρανὸν zu lesen ist.

Fünfter Abschnitt.

Der Apostel Johannes und seine Wirksamkeit als Schlußpunkt des apostolischen Zeitalters.

Die Gränze des apostolischen Zeitalters bildet der Wirkungskreis des Apostels Johannes. Er war der Sohn des Zibdai, eines wahrscheinlich nicht unbegüterten Fischers [1]) in dem Flecken Bethsaida oder Kapernaum am westlichen Ufer des Sees Genezareth in Galiläa. Wie so viele Männer in allen Jahrhunderten, welche der Kirche zum großen Segen wurden, der ersten Anregung des Gemüths zur Frömmigkeit und der ersten Einstreuung des Saamens der Religion durch den Einfluß frommer Mütter viel verdankten, so scheint dies auch bei dem Johannes gewesen zu sein. Die Art, wie seine Mutter Salome [2]) sich an den Verein, der sich um

---

1) Wie aus Mark. 1, 20 zu schließen.

2) Vergl. Mark. 15, 40; 16, 1 und Matth. 27, 56. Wenn eine vom Prof. Wieseler in den Studien und Kritiken, J. 1840, 3tes Heft, S. 648, mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit vorgetragene und auf jeden Fall der Prüfung würdige Meinung genug begründet wäre, würde erhellen, daß Salome und Johannes schon durch die Bande der Blutsverwandtschaft in engere Beziehung zu Christus gesetzt waren. Joh. 19, 25 sollen nämlich nicht, wie man bisher annahm, drei, sondern vier Frauen bezeichnet sein, die Maria, Frau des Klopas, soll nicht mit der Schwester der Mutter Jesu identisch, sondern eine von derselben verschiedene Person sein. Daraus würde also folgen, daß wir den Namen der hier ungenannt gebliebenen Schwester der Mutter Jesu erst zu suchen hätten. Und da nun Matth. 27, 56; Mark. 15, 40 außer der Maria von Magdala und der Maria, Mutter des Jakobus und Joses = Frau des Klopas, auch die Salome oder die Mutter der Söhne des Zebedäus als gegenwärtig bei der Kreuzigung Christi genannt wird, so würde erhellen, daß jene von dem Johannes ungenannte Schwester der

den Heiland bildete, anschloß, läßt einen vorherrschenden frommen Sinn bei ihr vermuthen, und die Bitte, welche sie Matth. 20, 20 an den Erlöser that, läßt darauf schließen, daß sie von der Erwartung der bevorstehenden Erscheinung des Messiasreiches, welche durch die Verkündigungen der Propheten und die Noth der Zeit in allen frömmeren Seelen des Volkes so lebendig angeregt worden, besonders ergriffen war; und demnach kann man denken, wie sehr sie darauf einwirkte, auch das Gemüth ihres Sohnes für diese Erwartung zu entflammen. Diese Richtung des Gemüths trieb den Jüngling, dem Täufer Johannes sich anzuschließen. Die Hinweisung desselben Joh. 1, 37 führte ihn zuerst dem Er-

Maria, Mutter Jesu, keine andere als die Salome, dessen eigene Mutter, gewesen sei. So würde das Auffallende, daß die beiden Schwestern denselben Namen geführt haben sollten, hinschwinden. So würde es sich ergeben, daß in der That Jakobus, Sohn des Alphäus oder Klopas, kein Schwestersohn der Maria, Mutter Jesu, kein Vetter desselben war, und es würde dies einen neuen sichern Beweis für unsere Annahme, daß der Jakobus, Bruder des Herrn, nicht eine Person mit dem Apostel war, enthalten. Aber die Art, wie Joh. 19, 25 die Maria, Frau des Klopas, allein ohne Bindungspartikel angeführt wird, scheint mir dafür zu sprechen, daß diese Worte nur eine Apposition zur Bezeichnung der ungenannten Schwester der Mutter Jesu enthalten sollen. Wäre die Schwester der Mutter Jesu eine ihrem Namen nach in der Umgebung, in welcher Johannes sein Evangelium schrieb, damals allgemein bekannte Person gewesen, so würde ich mir noch leichter denken können, daß er durch jene Stellung der Worte eine solche Zweideutigkeit veranlassen konnte; aber ich glaube nicht, daß man jenes vorauszusetzen berechtigt ist. Und wäre es wohl von dem Johannes nicht zu erwarten, daß, wenn er auch die Schwester der Mutter Jesu nicht namentlich bezeichnet hätte, er sie doch als die Mutter des Jüngers, den Jesus liebte, näher bezeichnet haben würde? Auch ist es mir, da das verwandtschaftliche Verhältniß des Johannes zu Jesu zur Erklärung der frühen und eigenthümlichen Verbindung, in welche derselbe mit Christus eintrat, so wichtig wäre, nicht wahrscheinlich, daß keine Spur desselben in den Ueberlieferungen unserer Evangelien hätte vorkommen sollen, wo es so manche Veranlassung gab, desselben zu erwähnen. Der Ursprung der spätern Nachrichten von einer solchen leiblichen Verwandtschaft zwischen dem Apostel Johannes und Christus ließe sich auch ohne Voraussetzung einer geschichtlichen Grundlage leicht erklären.

löser zu. Er war mehrere [1]) Stunden bei diesem, aber Christus wollte ihn noch nicht für immer an sich fesseln. Er ließ ihn jetzt noch wieder zu seinem Geschäfte zurückkehren. Er zog ihn, wie den Petrus, stufenweise in die engere Gemeinschaft mit sich hinein; auch hier war seine Einwirkung darauf angelegt, daß aus ihm selbst zuerst die Sehnsucht nach jener engeren Verbindung sich entwickeln sollte. Und wie er wohl schon länger sich danach gesehnt, in der Nähe Dessen, der mit so großer Macht auf sein Inneres eingewirkt hatte, immer zu verharren, so war er daher, als der Ruf an ihn erging, Matth. 4, 22, gleich bereit, Alles zu verlassen und überall ihm nachzufolgen. Was den Johannes auszeichnete, war die Vereinigung entgegengesetzter Eigenschaften, wie wir bei großen Werkzeugen für die Förderung des Reiches Gottes öfter dies bemerken, die Vereinigung eines zur Stille und Tiefe der Betrachtung geneigten Gemüths mit feurigem, wenn auch nicht zu großer und vielseitiger Thätigkeit in der Außenwelt antreibendem Eifer, nicht ein Feuereifer von solcher Art, wie wir bei einem Paulus uns ihn denken müssen. Aber auch nicht eine sanfte

---

1) Um die Zeit zu bestimmen, wie lange Johannes auf Veranlassung dieser ersten Zusammenkunft bei dem Erlöser war, kommt es darauf an, welcher Art der Stundenzählung das johanneische Evangelium folgt. Nach der gewöhnlich angenommenen Berechnungsweise könnten es höchstens drei Stunden gewesen sein, und es könnte dann auffallen, daß Johannes sagt, sie seien bei ihm geblieben jenen Tag, von dem doch nur so wenige Stunden noch übrig waren. Nimmt man hingegen an, wie schon einige Aeltere, s. Wolf curae zu Joh. 19, 14 und wie neulich Rettig darzuthun gesucht hat in den Studien und Kritiken, J. 1830, 1stes Heft, S. 106, daß Johannes auf römische Weise von Mitternacht an die Stunden zählte, so wäre es von zehn Uhr Morgens bis Sonnenuntergang. Doch als nachlässigere Ausdrucksweise können die Worte des Johannes auch nach der gewöhnlichen Auffassung wohl verstanden werden, wie die Stelle Joh. 4, 6 am meisten dafür spricht, daß er auf die gewöhnliche Weise zählte. Und es ist an sich wahrscheinlicher, daß dieser erste Eindruck, den der Erlöser auf das Gemüth des Johannes machte, nur von einer kürzeren Zusammenkunft herrührte.

und weichliche, sondern eine wie den Gegenstand, auf den sie sich gerichtet hatte, mit ganzer Kraft ergreifende und festhaltende, so Alles, was diesen Gegenstand zu schmähen oder sie in dem Besitze desselben zu beeinträchtigen wagte, schroff abstoßende Liebe, das war in seinem Gemüthe das Vorherrschende. Nur hatte diese Liebe noch einen selbstsüchtigern und leidenschaftlichen Charakter, was sich an einzelnen Merkmalen zu erkennen gab, wie er sogleich ein göttliches Strafgericht über die Samariter, welche dem Heilande die gebührende Ehre nicht erwiesen, herabrufen wollte, als er unwillig darüber wurde, daß Andere, welche sich nicht mit den Jüngern dem Erlöser angeschlossen hatten, durch Anrufung seines Namens ähnliche Wirkungen, wie sie selbst, hervorbrachten, und als die Mutter, wohl im Einverständnisse mit ihren Söhnen, jene Bitte in Hinsicht des denselben zu gewährenden Vorzuges an Christus that. Sowohl auf das, was Johannes war, als was er durch Reinigung und Verklärung dieser Gemüthsart im Dienste des Evangeliums werden sollte, bezog sich wahrscheinlich der Name „des Mannes von donnerndem Geiste," der ihm von dem Erlöser beigelegt wurde. Aber eben diese feurige Liebe, mit der er sich der Person des Erlösers ganz hingab, wurde nun auch das Läuterungsprincip für sein ganzes Wesen, indem er sich ganz in die heilige Persönlichkeit desselben hineinzubilden suchte. Und daher konnte er das Bild derselben von Einer Seite, wie es seine eigenthümliche contemplative Geistesrichtung gerade besonders ansprach, in sich aufnehmen und es aus sich lebendig wieder erzeugen.

Wenngleich Johannes sich gewiß von Jakobus, dem Bruder des Herrn, dadurch unterschied, daß von Anfang an die eigenthümliche Grundlage des christlichen Bewußtseins selbstständig entwickelt bei ihm hervortrat, die Gemeinschaft mit Christus, der in der Menschheit erschienenen Quelle des göttlichen Lebens, von Anfang zum Mittelpunkte seines ganzen geistigen Daseins sich ihm gestaltete, so kam er doch mit Paulus nicht darin überein, daß sich sein christliches Be-

wußtsein im Gegensatze mit einem früher von ihm festgehaltenen jüdischen Standpunkte ausgebildet hätte. Zur gegensätzlichen Entwickelung war er seiner ganzen eigenthümlichen Art und seinem Bildungsgange nach am wenigsten geneigt. Das mystische, contemplative Element, welches in dem Johannes sein Urbild findet, ist vielmehr zur verklärenden Aneignung des äußerlich Gegebenen als zur Bekämpfung desselben geneigt; und so konnte Johannes, wie ihn das Judenthum seinem Heilande zugeführt hatte, wie er ihm als das Ziel, zu welchem dasselbe hinstrebte, erschien, die Formen des jüdischen Kultus als vorbildliche Symbole für seine christlichen Anschauungen sich verklärend aneignen. Von ihm wäre nicht, wie von einem Paulus, die Zersprengung jener Formen, mit denen der christliche Geist noch umhüllt war, ausgegangen[1]). Es könnte auffallen, daß, obgleich Johannes Gal. 2, 9

---

1) Wenn der Bischof Polykrates von Ephesus in seinem Briefe an den römischen Bischof Victor bei Euseb. V, 24 von dem Johannes sagt: „Ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς," so kann dies, buchstäblich verstanden, nicht wahr sein; denn es liegt mehr darin als das, was wir ohnehin annehmen müssen, daß Johannes, so lange er in Jerusalem lebte, der Beobachtung des jüdischen Gesetzes treu blieb. Es würde daraus folgen, daß er das Amt des Hohenpriesters unter den Juden verwaltet habe; denn dies πέταλον = צִיץ הַזָּהָב, die goldene Platte an der Stirn, gehörte ja zu den auszeichnenden Merkmalen dieses Amtes. Eine solche Voraussetzung streitet aber mit der Geschichte und aller geschichtlichen Analogie durchaus. Dies kann auch Polykrates selbst, für so leichtgläubig wir ihn auch immer halten mögen, nicht gemeint haben. Auch erhellt es ja aus dem Zusammenhange, daß er nur solche Prädikate dem Johannes beilegen will, welche auf dessen christlichen Standpunkt sich beziehen. Oder sollten wir annehmen, daß Johannes als Vorsteher aller christlichen Gemeinden in Kleinasien zur symbolischen Bezeichnung seines Standpunktes in der Kirchenleitung die Insignien des jüdischen Hohenpriesteramtes sich angelegt hätte? Auch dies steht gewiß mit der apostolischen und insbesondere johanneischen Denkweise durchaus in Widerspruch; denn zu dieser gehört die Anerkennung des alleinigen Hohenpriesterthums Christi und des darin begründeten allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen. Polykrates kann also von dem Johannes nur in symbolischer Beziehung solches ausgesagt haben, sei

als eine der drei Säulen der Kirche unter den jüdischen Christen erscheint, doch nirgends vorkommt, daß diese auf ihn, wie auf den Petrus und Jakobus, sich berufen hätten; aber es erklärt sich wohl aus dem eigenthümlichen Standpunkte und Charakter dieses Apostels und dient dazu, sein Verhältniß zu den streitenden Partheien anschaulich zu machen. Dahin rechnen wir auch, daß, obgleich Johannes einen so eigenthümlich ausgeprägten Lehrtypus sich gebildet hatte und daher, wie in dem Verhältnisse zu den übrigen großen Verkündigern, eine Parthei, welche ihm besonders sich anschloß und seine Idee der Auffassung des Christenthums vorzugsweise oder ausschließlich geltend machen wollte, sich hätte bilden können, wir doch in dem paulinischen Zeitalter keine johanneische Parthei neben der jakobischen, petrinischen und paulinischen auftreten sehen. Der eigenthümliche Lehrtypus des Johannes war von der Art, daß er bei der besonderen Geistesrichtung der Judenchristen in Palästina weniger Eingang fand und der Einfluß desselben sich erst da mehr entwickeln konnte, wo schon ein christliches Element in der Form des hellenischen Geistes sich gebildet hatte.

So verschwindet Johannes aus der öffentlichen Geschichte, bis er durch göttlichen Ruf in andere Gegenden geführt wurde, wo die Geister für seinen besonderen Einfluß schon vorbereitet worden und wo die großen Spuren seiner Einwirkung, jedem der historischen Anschauung Fähigen unverkennbar, sich bis weit in das zweite Jahrhundert hinein erhalten haben. Nach dem Märtyrertode des Paulus bedurfte der verwaiste Wirkungskreis desselben, der für die Entwickelung und Ausbreitung des Gottesreiches so wichtig und so vielen verunreinigenden und zerstörenden Einflüssen ausge-

es nun das, was er für das Bekenntniß des christlichen Glaubens gelitten, oder den Platz, welchen er an der Spitze der Kirchenleitung eingenommen, dadurch zu bezeichnen. So die hohenpriesterliche Tracht symbolisch gedeutet in dem Testamente der Patriarchen. Das Testament des Levi III, 8: Πέταλον τῆς πίστεως.

setzt war, vor Allem der leitenden, verwahrenden und heilenden apostolischen Weisheit. Der Brief des Petrus an die Gemeinden jener Gegend und die Reise des Silvanus dahin beweisen, wie sehr man diese Nothwendigkeit erkannte. Es ist wahrscheinlich, daß Johannes durch den Ruf des besseren Theils der Gemeinden aufgefordert wurde, den Sitz seiner Wirksamkeit dahin zu verlegen. Alle alte Ueberlieferungen, welche auf Schüler des Apostels selbst zurückführen, stimmen darin überein, daß Kleinasien bis an das Ende dieses Jahrhunderts der Schauplatz seines Wirkungskreises und Ephesus dessen Mittelpunkt war.

Die Gestaltung der kleinasiatischen Gemeinden, wie sie bald nach dem johanneischen Zeitalter zur Zeit des Bischofs Polykarpus von Smyrna erscheint, war eine ganz andere, als die aus dem paulinischen Zeitalter, in welchem diese Gemeinden gestiftet worden, herrührende, und wir werden einen dazwischen gekommenen Einfluß, wodurch diese Veränderung herbeigeführt worden, vorauszusetzen genöthigt. Ursprünglich bildeten diese Gemeinden gerade, wie wir oben gesehen haben, den reinen Gegensatz gegen die jüdisch-christliche Form des Kultus. Sie hatten keinen andern der religiösen Feier geweihten Tag als höchstens den Sonntag [1]), keine Art von Jahresfesten; doch nachher finden wir bei ihnen ein von den Juden überkommenes, in eine christliche Bedeutung umgewandeltes, aber der jüdischen Zeitrechnung nur nachgebildetes Passahfest, an welches sich wahrscheinlich auch schon ein Pfingstfest anschloß, und im Streite mit der römischen Kirche berief man sich hier auch nachher besonders auf die von diesem Apostel herrührende Ueberlieferung. Nun läßt es sich ja wohl denken, daß der vierzehnte des Monats Nisan, an welchem er selbst Zeuge des Leidens Christi gewesen war [2]),

1) S. oben Bd. I. S. 272.

2) Das Evangelium, auf welches sich Polykrates bei Euseb. V, 24 beruft, könnte wohl das johanneische sein; s. das in meinem Leben Jesu, 4. Aufl., S. 692 darüber Bemerkte.

für sein christliches Gefühl besonders wichtig sein mußte. Es läßt sich erklären, wie die jüdischen Feste, welche ihm durch die Beziehung zu den dem christlichen Glauben wichtigen Thatsachen, deren Augenzeuge er selbst gewesen war, eine neue Bedeutung gewonnen hatten, welche er mit christlicher Andacht zu feiern gewohnt war, durch ihn in diesen nach paulinischen Grundsätzen gestifteten Gemeinden eingeführt werden konnten [1]).

---

1) Wenn aber Schwegler aus den oben angeführten dunkeln Worten des Polykrates die Thatsache ableitet, daß Johannes als allgemeiner Vorsteher der kleinasiatischen Gemeinden die hohepriesterliche Amtstracht angenommen habe, und dann wieder daraus schließt, was allerdings nach dieser Voraussetzung ein richtiger Schluß wäre, daß Einer, der so handelte, in ein solches Verhältniß zu dem Judenthume sich stellte, nicht Verfasser des unter seinem Namen erschienenen Evangeliums seine könne, so gehört dies zu jener Methode, nach welcher es nur darauf ankommt, Beweise zu finden für ein nach willkürlichen Voraussetzungen und aus willkürlichen Combinationen gebildetes System, und nach welcher alle einzelnen Ueberlieferungen insoweit für glaubwürdig gehalten werden und so viel gelten müssen, als sie zum Beweise für dies System dienen können. Dieser einzelne Zug wird buchstäblich festgehalten, obgleich er mit Allem, was wir sonst aus der Geschichte dieser Zeit wissen, in Widerspruch steht. Wo finden wir eine Analogie dafür, wenn wir uns nicht an etwas Vereinzeltes in dem unkritischen, leichtgläubigen Epiphanius halten wollen? Es läßt sich wohl annehmen, daß die christlichen Feste in jüdische verwandelt wurden: hier gab es eine Vermittelung in der von dem Christenthume ausgehenden Vergeistigung der alttestamentlichen Theokratie. Etwas ganz Anderes aber war es mit dem Priesterthume. Die christliche Anschauungsweise konnte hier vielmehr nur so diesem Standpunkte sich anlehnen, daß Christus als der einzige Hohepriester betrachtet und von ihm das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen abgeleitet wurde, daher kein solches Verhältniß mehr wie auf dem Standpunkte des alttestamentlichen Kultus stattfinden konnte; s. oben Bd. I. S. 268 f. Auch als noch das Christenthum in den Formen des Judenthums sich bewegte, wurde dies Princip bei der Bildung der christlichen Gemeindeverhältnisse angewandt. Die Stellung des Jakobus unter den Judenchristen kann hier nicht zum Beleg angeführt werden, sondern es geht vielmehr das Gegentheil daraus hervor; denn so groß auch sein Ansehn war, finden wir doch keine Spur davon, daß man etwas von dem jüdischen Priesterthum auf ihn übertragen hätte. Selbst Hegesipp ist fern davon, ihn

Aus der Lage, in welcher sich damals die Kirche in diesen Gegenden befand, läßt sich schließen, daß Johannes in seinem neuen Wirkungskreise viele Kämpfe von innen

---

in ein solches Verhältniß zur christlichen Gemeinde zu stellen, wenngleich er von seinem ascetisch-ebionitischen Standpunkte, den man keineswegs zu dem allgemein jüdisch-christlichen zu machen und den man selbst dem Polykrates nicht zuzuschreiben berechtigt ist, sagt, daß er vermöge seiner Heiligkeit keine Wolle, sondern nur ein leinenes Gewand, wie ein Priester, getragen habe und daß ihm vermöge dieser priesterlichen Heiligkeit allein in das Heiligthum des Tempels zu gehen gestattet worden sei. *Τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι, οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας.* Euseb. II, 23. Bei aller jüdischen Färbung wird in der Apokalypse die Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums doch allein hervorgehoben. In dem ein so starkes jüdisches Gepräge tragenden Testamente der zwölf Patriarchen herrscht doch die Betrachtungsweise vor, daß Christus der wahre Hohepriester sei, der dem alttestamentlichen Priesterthume ein Ende gemacht habe. I, 6: *Μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως Χριστοῦ.* Von ihm soll ein neues Priesterthum unter den Heidenvölkern ausgehen, was wohl von dem durch ihn gestifteten allgemeinen Priesterthume verstanden werden kann, wenngleich man nicht mit Sicherheit über den Sinn der Stelle zu entscheiden vermag. L. c. 9: *Ποιήσει ἱερατείαν νέαν κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη.* Wenn Johannes so das Hohenpriesterthum auf die christlichen Gemeindeverhältnisse angewandt hätte, welcher große Einfluß auf die Gestaltung der christlichen Gemeindeverhältnisse hätte davon ausgehen, wie viel früher hätte das hierarchische Element um sich greifen müssen! Vielfache Spuren von einer so frühen Uebertragung des alttestamentlichen Standpunktes auf die christliche Kirchenverfassung müßten uns überall entgegentreten. Was erst im dritten Jahrhundert sich entwickelte, müßte als das Ursprüngliche erscheinen. Wir sehen wohl nachher ein jüdisches, hierarchisches Element im Kampfe mit dem ursprünglichen christlichen Bewußtsein von innen heraus sich bilden. Es ist aber ganz unhistorisch, diese neue Form des jüdischen Geistes, die, nachdem der jüdische Standpunkt längst überwunden worden und das Christenthum längst zu seiner selbstständigen Entwickelung gelangt ist, sich von selbst erzeugt, aus jenem alten, einem ganz andern Stadium der Entwickelung angehörenden Ebionitismus ableiten zu wollen. Wenn man alle Vermischung des Jüdischen und Christlichen mit dem gemeinsamen Namen des Ebionitismus belegt und in demselben nun verschiedene Arten und Entwickelungsstadien unterscheidet, muß das freilich zur ärgsten Geschichtsverdrehung führen.

und von außen zu bestehen haben mußte. Nachdem einmal unter dem Nero die Losung zum öffentlichen Angriffe auf die Christen gegeben worden, dauerten in manchen Gegenden die Verfolgungen fort. In Kleinasien kamen, wie auch in späterer Zeit, manche Umstände zusammen, die Verfolgung heftiger anzuregen, — der fanatische Eifer für den alten Götzendienst, die Gefahr, mit welcher durch die schnelle Ausbreitung des Christenthums das Interesse Vieler, welche auf irgend eine Weise aus dem Götzendienste Gewinn zogen, bedroht wurde, der Haß der in Kleinasien viel verbreiteten Juden, welche das Christenthum verlästerten und das heidnische Volk gegen dasselbe aufwiegelten. — Daher in der Apokalypse die Polemik gegen die Synagoge des Satans, gegen Diejenigen, welche sich Juden nennen und keine sind. — Die Bürgerkriege und das daraus folgende allgemeine Elend dienten auch dazu, die Volkswuth gegen die Götterfeinde, von denen man gern die Ursache alles Unglücks ableitete, noch mehr anzureizen. So zeugt ja die Apokalypse, welche wahrscheinlich in den ersten Zeiten nach der Ankunft des Johannes in Kleinasien geschrieben worden, überall von dem fließenden Blute der Märtyrer und von den Drangsalen, welche den Christen im Kerker drohten, wie von dem noch frischen Andenken an Nero's Greuelthaten. Im Innern der Gemeinden dauerten die Kämpfe fort, welche wir am Ende des paulinischen Zeitalters bemerkten, und die damals aufkeimenden Gegensätze hatten sich weiter entwickelt. Verfälscher der ursprünglichen Wahrheit, welche sich für Apostel ausgaben, waren aufgetreten; Apokal. 2, 2 [1]). An die ächte

---

1) Wir können durchaus keine Berechtigung dafür finden, daß diese Worte, wie Schwegler behauptet, auf Paulus zu beziehen und daraus zu schließen, daß in Kleinasien eine das apostolische Ansehn des Paulus bekämpfende ebionitische Richtung herrschend geworden sei. Die Polemik ist ja hier nicht gegen Einen, sondern gegen Mehrere gerichtet. Von welcher Art diese waren, das werden wir aus dem übrigen Inhalte der apokalyptischen Briefe entnehmen müssen, und dadurch werden wir veranlaßt, an einen ganz andern Gegensatz zu denken, den, welchen wir im

christliche Begeisterung hatte, wie schon Paulus dies wahrnehmen und davor warnen mußte, mannichfache Schwärmerei sich angeschlossen. So waren vorgebliche Propheten und Prophetinnen aufgetreten, welche die Gemeinden unter dem Schein göttlicher Erleuchtung zu theoretischen und praktischen Irrthümern fortzureißen drohten; 1 Joh. 4, 1; Apokal. 2, 20.

In Kleinasien keimten neben einander die entgegengesetzten Abweichungen von dem ächt evangelischen Geiste auf: von der einen Seite die judaisirende Richtung, wie wir sie in dem paulinischen Zeitalter bemerkten, von der andern Seite im Gegensatz gegen dieselbe die Richtung eines übermüthigen fleischlichen Freiheitsinnes, ähnlich wie wir sie bei jenen starken Geistern in der korinthischen Gemeinde[1]) gefunden haben, nur zu noch weiter getriebener und frecherer Consequenz entwickelt und wahrscheinlich mit manchen theoretischen Irrthümern vermischt, Solche, welche lehrten, daß, wer in die Tiefen der Erkenntniß eingedrungen sei[2]), sich

Texte bezeichnet haben. Schwegler führt als Beweis für diese Ausdeutung die Worte des Paulus selbst an, 1 Kor. 16, 9, so daß wir demnach annehmen müßten, die judaistische Parthei, von welcher Paulus an jener Stelle rede, habe endlich in der ephesinischen Gemeinde den Sieg erhalten und deshalb werde sie von dem Verfasser in jenem Briefe belobt. Aber dies ist eine offenbare Verdrehung jener Worte; denn diese beziehen sich dem Zusammenhange zufolge nur auf Feinde des Christenthums überhaupt. Vielmehr ist an jener Stelle der Name der falschen Apostel zur Bezeichnung falscher Lehrer, die sich ein großes Ansehn verschaffen wollten, gebraucht, wie 2 Kor. 11, 9, wo Keiner, der auf den Zusammenhang Rücksicht nimmt, an die älteren Apostel denken wird.

1) S. oben Bd. I. S. 400 f.

2) Apokal. 2, 24 werden sie bezeichnet als Solche, *οἵτινες ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν*. Hier bleibt es nun aber zweifelhaft, ob diese Leute sich eigentlich rühmten, die Tiefen der Gottheit erkannt zu haben, der Verfasser der Apokalypse aber ihr Vorgeben gleich nach seinem Sinne travestirend aus den Tiefen der Gottheit Tiefen des Satans macht (wie Ewald meint), — für welche Auffassung die Analogie angeführt werden könnte, wenn die Synagoge Gottes in eine Synagoge des Satans travestirt wird — oder ob sie sich wirklich rühm-

nicht mehr an jene apostolischen Verordnungen zu binden brauche, wie er frei sei von aller Knechtschaft des Gesetzes, welche Freiheit sie auf eine fleischliche Weise verstanden und zu einer unsittlichen Willkür mißdeuteten. Ein Solcher brauche nicht mehr vor der Berührung mit dem Heidenthume und mit dem Reiche des Satans sich zu fürchten; er könne in dem Bewußtsein seiner Geistesstärke alle Versuchungen verachten, an den heidnischen Opfermahlzeiten Theil nehmen, den Körper den Sinnenlüsten hingeben, ohne dadurch afficirt zu werden. In der Apokalypse werden diese Leute Nikolaiten genannt, sei es nun, daß sie wirklich die Anhänger eines gewissen Nikolaos[1]) waren und daß dieser Name den Verfasser als Uebersetzung des hebräischen בִּלְעָם zu der Anspielung auf diese Bedeutung des Namens und zu der Vergleichung mit dem Bileam veranlaßte, oder daß der ganze Name nur ein von dem Verfasser zu diesem Zwecke erdichteter symbolischer ist, Volksverführer wie Bileam. Der Gegensatz gegen diesen aufkeimenden gnostisirenden Antinomismus mußte nun auch das ängstliche Festhalten an den Beschlüssen des apostolischen Convents zu Jerusalem desto mehr befördern. Eben dadurch, daß die größere Freiheit, welche der Apostel Paulus in der Theorie gutgeheißen hatte, hier eine so verderblich antinomistische Richtung nahm, konnte nun jene Freiheit selbst etwas Verdächtiges werden.

---

ten, die Tiefen des Satans erkannt zu haben und daher zu wissen, wie man auf die rechte Weise den Satan bekämpfen, daß man ihn durch Trotz und Verachtung besiegen müsse, indem man den Leib allen Lüsten hingebe und mitten unter denselben die unbewegte Ruhe des Geistes bewahre, indem der innere Mensch zu so großer Stärke gelangt sei, daß er durch das, was die kleinen in der Gesetzesknechtschaft sich noch befindenden Seelen, denen die Macht des Satans noch so furchtbar sei, ängstlich zu meiden hätten, gar nicht mehr berührt werden und so den Satan in seinem eigenen Reiche verhöhnen könne.

1) Nun ist man auf keinen Fall berechtigt, diesen Nikolaos mit dem bekannten Diakonus dieses Namens zu verwechseln. Wohl aber könnte es in diesem Falle wahrscheinlicher sein, daß die Nikolaiten des zweiten Jahrhunderts ihrem ersten Keime nach von dieser Sekte herrührten.

So wurde in der ganzen nachfolgenden Zeit das rücksichtslos Opferfleisch Essen als ein Merkmal des gnostischen Antinomismus betrachtet [1]).

Mit jenen praktischen Verirrungen hangen auch die theoretischen Richtungen einer falschen Gnosis zusammen, welche seit dem Ende des paulinischen Zeitalters gleichfalls im Gegensatze gegen einander sich weiter ausgebildet hatten. — Wir bemerkten ja in der Gemeinde zu Colossä [2]) Anhänger einer judaisirenden Gnosis, welche wahrscheinlich das Judenthum als die durch Engel den Menschen mitgetheilte Offenbarung Gottes [3]) hoch hielten, demselben wie dem Christenthume eine ewige Geltung beilegten und besondere Aufschlüsse über die verschiedenen Klassen der Engel zu besitzen vorgaben. Diesem jüdischen Engeldienste setzte Paulus entgegen die Lehre von Jesus als dem Sohne Gottes, dem Einen Haupte der Gottesgemeinde, von welchem auch die Engel abhängig seien, dem gemeinsamen Haupte der ganzen Gottesgemeinde, zu der Menschen und Engel gehörten. Ihn preiset er als Den, welcher über alle Mächte, die den Menschen von sich abhängig machen wollten, über

1) So erklärt sich auch der Gegensatz des Justin M., den die Baursche Schule zu einem Ebioniten macht, obgleich der Einfluß des in den paulinischen Briefen und des in dem johanneischen Evangelium hervortretenden Lehrtypus sich bei ihm nicht verkennen läßt, gegen Diejenigen, welche das Essen des Opferfleisches für etwas Unschädliches ausgaben. Und wir wissen nicht, wie Schwegler I, S. 175 in der darauf sich beziehenden Stelle Dial. c. Tryph. f. 253, ed. Colon. darin eine Bestreitung der Anhänger der paulinischen Lehre, eine gegen den Apostel Paulus selbst gerichtete Denkweise finden kann. Wenn daraus, daß das, was Justin sagt, den paulinischen Principien widerstreitet, geschlossen werden soll, daß er selbst mit Bewußtsein und Absicht Gegner des Paulus war, so werden sich viele Kirchenlehrer, die Paulus oft citiren, zu antipaulinischen Ebioniten machen lassen. An jener Stelle aber kann diese Auffassung um desto weniger statt haben, da Justin in den bald nachher folgenden Worten, die Schwegler aber nicht anführt, zeigt, gegen wen er redet, gegen Gnostiker.

2) S. oben Bd. I. S. 507 f. 3) Ebendas. S. 511 f.

alle dem Reiche Gottes feindlich entgegenstehenden Mächte triumphirt habe, so daß die Menschen sie nicht mehr zu fürchten brauchten. Daran schließt sich die darin begründete Lehre von der höchsten Würde und Freiheit der durch Christus Erlöseten, der Kinder Gottes, welche Genossen der Engel im Reiche Gottes geworden. Diese erhabene Lehre von der Würde und Freiheit der Christen wurde aber nun von Denen, welche dem beschränkten judaisirenden Standpunkte eine freche antinomistische Gnosis entgegenstellten, auf solche Weise verdreht, daß sie sagten: das Judenthum sei zu verachten als das Werk beschränkter Geister, die Söhne Gottes seien mehr als diese Geister und erhaben über deren Satzungen. Sie glaubten sich erhaben genug, um jene höheren Mächte zu verhöhnen und so auch alles Gesetz als ein Werk jener beschränkten und beschränkenden Mächte zu verspotten. Damit hing jene freche unsittliche Richtung zusammen, welche wir vorhin bezeichnet haben und welche auch im Gegensatze der gesetzlichen Ascetik, die wir mit der judaistischen Gnosis in der Gemeinde zu Colossä verbunden finden, sich darstellt. Es ist dies die Richtung, welche von Seiten ihrer zusammenhangenden theoretischen und praktischen Verirrungen in dem wahrscheinlich nach diesen Gegenden gerichteten Warnungsschreiben des Judas bekämpft wird [1]).

1) Es ist dies größtentheils die auch von Schneckenburger in seinen schon erwähnten Beiträgen u. s. w. entwickelte Ansicht. — Was den Verfasser dieses Briefes betrifft, so unterscheidet er sich V. 17, wo er an die prophetischen Warnungen der Apostel, wie wir solche bei Paulus allerdings finden, erinnert, offenbar von den Aposteln; man kann diese Stelle nur durch Künstelei anders deuten, und dazu paßt auch die Schilderung des Zustandes der Kirche, welche nur auf das Ende des apostolischen Zeitalters paßt. Es erhellt also, daß, wenn der Brief ächt ist, er nicht von einem Apostel Judas, welcher Bruder des Jakobus gewesen wäre, herrühren kann. Auch würde er sich in diesem Falle natürlich vielmehr selbst als einen Apostel bezeichnet haben, statt sich Bruder des Jakobus zu nennen. Man müßte daher eher an den Judas, welcher Einer der Brüder des Herrn war, denken. Aber warum bezeichnete er sich denn nicht als Bruder des Herrn, statt sich Bruder des Ja-

Wir sehen hier, wie aus den mit einseitiger Uebertreibung ausgebildeten und so in's Irrthümliche verdrehten paulinischen Ideen die gnostischen Lehren von dem Gegensatze zwischen dem Christenthum, als der Offenbarung des Sohnes, und dem Judenthum, als der Offenbarung des Demiurgos und seiner Engel, hervorgehen. Jene beiden entgegengesetzten Richtungen der Gnosis entwickelten sich in diesem Zeitalter in mancherlei Mischungen und Uebergängen.

Die judaisirende Gnosis stellt sich in dem Cerinth dar, welcher den Uebergang wie von dem gewöhnlichen starren, fleischlichen Judaismus zu dem Gnosticismus, so auch von der gewöhnlichen jüdischen, beschränkten, nur das Menschliche in dem Erlöser festhaltenden zu der gnostischen, nur das Göttliche in ihm, nur den idealen Christus anerkennen-

---

kobus zu nennen, da es ihm doch darauf ankam, seinen Warnungen durch persönliche Autorität größeres Gewicht zu verschaffen? Man sagt: er vermied das Erste aus Demuth. Aber es fragt sich, ob diese Antwort genügend ist. Er konnte sich ja durch Beifügung verschiedener Prädikate von verschiedenen Seiten κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα zugleich als ἀδελφὸς und als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnen und so allen Mißverstand und allen Schein des Anmaßlichen abwehren. Man könnte dieselbe Einwendung freilich auch in Beziehung auf den Jakobus machen, der sich in seinem Briefe nicht als Bruder des Herrn bezeichnet. Aber hier ist es eine ganz andere Sache. Dieser bezeichnet sich überhaupt durch kein Prädikat leiblicher Verwandtschaft, — nicht aus Demuth, sondern weil ihm Knecht Gottes und Christi zu sein, das Höchste war. Man könnte an einen andern Judas wie an einen andern Jakobus denken, da der Name Judas unter den Juden ein so geläufiger war, und da es nach Hegesippus viele ausgezeichnete Männer des Namens Jakobus in der Kirche gab. Da aber das Prädikat „Bruder des Jakobus" hier als auszeichnendes Prädikat gebraucht wird, so veranlaßt dies am natürlichsten, auf den Jakobus, welcher das größte Ansehn hatte, es zu beziehen. Man könnte etwa sagen: er bezeichnete sich nur als Bruder des Jakobus, weil dieser durch sein Ansehn über Alle hervorragte und schlechthin durch den Namen eines Bruders des Herrn ausgezeichnet zu werden pflegte. Aber durch die Art, wie sonst die Brüder Christi im neuen Testamente zusammen genannt werden, wird doch diese Auffassung der Sache nicht begünstigt.

den Denkweise bildet [1]). Derselbe kam mit der gewöhnlichen jüdischen Ansicht vom Messias darin überein, daß er Jesus als einen bloßen Menschen betrachtete, daß er eine ursprüngliche Einwohnung des göttlichen Wesens in ihm leugnete und das Eintreten des Göttlichen in seinem Leben nur als etwas Plötzliches setzte, wodurch er bei seiner feierlichen Einweihung zum Messiasberuf für denselben tüchtig gemacht werden sollte. Cerinth entfernte sich aber von der gewöhnlichen jüdischen Auffassung dadurch, daß er an die Stelle der besonderen Einwirkung der Gotteskraft, wodurch der Mensch Jesus für den messianischen Beruf befähigt worden, eine neue Beseelung desselben durch den höchsten aus Gott ausgeflossenen, den Zusammenhang zwischen Gott und der Schöpfung vermittelnden Geist, den göttlichen Logos, setzte. Dieser habe, dem sinnlichen Blicke unter der Form einer Taube, als einem üblichen Symbole des göttlichen Geistes, sich darstellend, bei der Taufe in ihn sich hineingesenkt, er habe durch ihn den verborgenen höchsten Gott, dessen Erkenntniß auch unter den Juden nur Eigenthum einer kleineren Zahl der Erleuchteten [2]) gewesen sei, geoffenbart, durch ihn Wunder verrichtet, vor dem Leiden Jesu aber habe er sich wieder von ihm zurückgezogen, ihn sich selbst überlassend. Da nun Cerinth auf solche Weise keine ursprüngliche und unauflösliche Einheit zwischen dem Logos — dem eigentlichen Messias und Erlöser — und der Menschheit Jesu, sondern nur ein vorübergehendes, auf momentane Weise angeknüpftes und auf momentane Weise wieder aufgehobenes Verhältniß zwischen beiden setzte, so wurde dadurch dem Reinmenschlichen in dem Erlöser nur ein sehr untergeordneter Platz eingeräumt. Nach dieser Auffassung war ja der Mensch Jesus nur das zufällige Vehikel, dessen sich der erlösende Geist, der Logos, bediente, um in der Menschheit sich offenbaren zu können; hätte nur der Logos ohne diese Vermittelung den Menschen sich ver-

---

1) S. Kirchengeschichte Bd. II. 2. Aufl. S. 683.

2) Die ächten θεραπευταί.

nehmbar und wahrnehmbar machen können, so hätte es eines solchen Organs, wie der Mensch Jesus war, gar nicht bedurft. So ging aus derselben nur schroffer ausgebildeten Richtung eine andere Auffassungsweise hervor, wonach man eine Offenbarung des Logos in der Menschheit ohne eine solche Vermittelung durch ein menschliches Dasein, welcher man gern überhoben sein wollte, annehmen zu können glaubte. Man setzte an die Stelle der wahren Menschenerscheinung Christi eine nur scheinbare, nur eine Scheinform, in die sich der Logos verhüllt habe. Man erklärte alles Sinnliche nur für Scheinform, optische Täuschung, deren sich das höhere Lichtwesen, das seiner Natur nach nicht sinnlich wahrnehmbar erscheinen konnte, bedient, um den sinnlichen Menschen sich offenbaren zu können. Eine Theorie, welche schon früher zur Erklärung der Theophanieen [1]) und Angelophanieen des alten Testaments gebraucht worden, wurde von diesen Leuten auf die Erscheinung und das Leben Christi angewandt. Bei seiner Verklärung auf dem Berge, sagten die Anhänger dieser Auffassungsweise, habe Christus ohne jenen sinnlichen Schein sich den für die höhere Anschauung fähigen Jüngern in seiner wahren Lichtgestalt geoffenbart [2]).

Gegen Solche mußte nun Johannes die Verkündigung

---

1) Z. B. Philo zu Exod. XXIV, wo von der Erscheinung der göttlichen *δόξα* die Rede, sei es theils zu verstehen von der Erscheinung der Engel, durch die sich Gott offenbare, theils davon, daß sich Gott der Anschauung der Menschen unter gewissen symbolischen Scheinformen darstelle, *τῇ δοκήσει αὐτοῦ μόνου καὶ ὑπολήψει δόξης θείας, ὡς ἐνειργάσθαι ταῖς τῶν παρόντων διανοίαις φαντασίαν ἀφίξεως θεοῦ, ὡς ἥκοντος εἰς βεβαιοτάτην πίστιν τῶν μελλόντων νομοθετεῖσθαι* (damit die Menschen die feste Ueberzeugung haben sollten, daß das ihnen Geoffenbarte von Gott herrührte, wirkte er so auf ihr Bewußtsein ein, daß sie ihn selbst kommen zu sehen glaubten). *Τοῦ θεοῦ δεικνύντος ὅπερ ἐβούλετο δοκεῖν εἶναι, πρὸς τὴν τῶν θεωμένων κατάπληξιν, μὴ ὢν τοῦτο ὅπερ ἐφαίνετο.* Philonis opera ed. Lips. 1829. Vol. VI. p. 245.

2) Eine rein geistige Anschauung war etwas jenen Leuten ganz Fremdes. Licht und Geist war ihnen Eins!

von dem Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ vertheidigen. Wir haben keine Ursache, das, was die Ueberlieferung von seinen Kämpfen mit dem Cerinth erzählt, in Zweifel zu ziehen. Irenäus führt unter Anderm als Erzählung des alten Polykarp an, daß, als Johannes einst ein Bad nehmen wollte und er gehört, daß Cerinth sich in der Badeanstalt befand, er mit Abscheu zurückgewichen sei, indem er ausrief: „Wenn nur nicht das Badehaus einstürzt, da der Feind der Wahrheit darin ist!" Wir können es wohl mit dem Charakter des Johannes vereinigen und finden darin nichts Unapostolisches, wenn er in einer augenblicklichen, von einem heiligen Eifer ausgehenden Aufwallung eines von Natur lebendigen und heftigen Gefühls [1]) auf eine so starke Weise, wobei doch natürlich nicht Alles buchstäblich zu nehmen ist, seinen Unwillen aussprach gegen einen Menschen, welcher das, was ihm das Theuerste und Heiligste war, den Grund, auf dem sein ganzes Christenthum ruhte, den Gemeinden, über deren Heil er mit väterlicher Sorgfalt wachte, zu rauben und den Grund des christlichen Lebens selbst zu zerstören drohte; indeß ist doch die Bürgschaft für die Glaubwürdigkeit jener Erzählung eine sehr geringe, und sie kann leicht das Erzeugniß der übertreibenden Sage des Ketzerhasses sein [2]). Aber

---

1) Nur müssen wir nicht denken wollen, daß der Apostel durch den heiligenden Einfluß des göttlichen Geistes mit einem Male aus allem Zusammenhange mit seiner früheren Eigenthümlichkeit wie der eigenthümlichen Sprachweise seines Volkes herausgerissen wurde, wir müssen mit dem Hieronymus auch in dem apostolus noch den homo adhuc vasculo clausus infirmo erkennen.

2) Irenäus hatte diese Erzählung nicht einmal selbst etwa in seiner Jugend aus dem Munde Polykarps vernommen, sondern er konnte sich nur auf das, was Andere von dem Polykarp gehört hatten, berufen, III, 3: „Εἰσὶν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ." Es fragt sich also, ob diese Leute, welche es von dem Polykarp gehört haben wollten, glaubwürdig waren. Wir wissen wohl, wie Manches, was Irenäus als solche Ueberlieferung bezeichnet, das Gepräge der Falschheit an sich trägt. Wie er sich z. B. II, 24 auf das Zeugniß aller Presbyteren in Kleinasien, welche mit dem Apostel Johannes umgegangen seien, dafür beruft, daß

der Gegensatz zwischen dem Apostel Johannes und Cerinth ist auf jeden Fall eine unleugbare Thatsache und nur die größte Willkür konnte den Cerinth in ein anderes Verhältniß zu dem Apostel Johannes stellen, den Repräsentanten eines demselben verwandten Geistes aus ihm zu machen[1]).

Einer viel verbreiteten alten Ueberlieferung zufolge soll der Apostel Johannes von einem feindselig gegen die Christen gesinnten Kaiser zur Verbannung nach der Insel Patmos auf dem ägäischen Meere verurtheilt worden sein, es wird aber nicht bestimmt, von welchem Kaiser[2]). Nur Irenäus veranlaßt zu der Annahme, daß Domitian dieser Kaiser gewesen sei, da er sagt[3]), daß Johannes am Ende

---

Jesus gegen funfzig Jahre alt geworden sei. Die darin liegende Schwierigkeit scheint mir nicht so leicht sich heben zu lassen, wie Credner in seiner Einleitung S. 215 behauptet. Die Ueberlieferung der Presbyteren erscheint nach der Angabe des Irenäus gewiß nicht als eine solche, daß Jesus erst in dem beginnenden reiferen männlichen Alter, dem nach jüdischer Sitte zum Lehramte erforderlichen, als Lehrer aufgetreten sei, sondern er will aus ihrem Munde die Aussage empfangen haben, daß Christus in einem Alter, welches schon über die aetas juvenilis hinaus war und zur senilis sich hinneigte, gelehrt habe. Er würde dies Alter, wenn die Stelle in ihrem ganzen Umfange ächt ist, ausdrücklich unterscheiden von der ihm wohlbekannten aetas perfecta magistri, in welcher Christus zuerst in Jerusalem als Lehrer auftrat. Aus seinen Worten müßten wir also immer eine solche Ueberlieferung ableiten, die er von den Presbyteren vernommen zu haben meinte. Aber den Verdacht einer Interpolation können wir hier schwer unterdrücken; denn so gering wir auch das kritische Urtheil des Irenäus anzuschlagen berechtigt sind, so läßt sich doch bei einem seiner Sinne mächtigen Manne es nicht zusammenreimen, wie Der, welcher kurz vorher gesagt hatte, daß Christus von dem Beginne seines dreißigsten Jahres bis zu seinem Tode drei Jahre in seinem Lehramte zugebracht habe, gleich nachher an zwanzig Jahre mehr ihm beilegen konnte.

1) Wie Schwegler II, S. 259.

2) Wie Tertullian. praescript. c. 36; Clemens quis dives salv. c. 42 von der Rückkehr des Johannes aus dem Exil „τοῦ τυράννου τελευτήσαντος" ohne Namensanführung; Origenes T. XVI. in Matth. §. 6 auch nur unbestimmt: ὁ Ῥωμαίων βασιλεύς.

3) V, 30.

der Regierung Domitians die Offenbarungen, welche er selbst nachher schriftlich mittheilte, vernommen habe, und da dies nach der Apokalypse auf der Insel Patmos, wohin er verbannt worden sein sollte, geschehen sein müßte, so würde daraus folgen, daß Johannes durch jenen Kaiser dazu verurtheilt worden. Bei der Unsicherheit der Ueberlieferungen jener Zeit können wir aber doch diese Nachricht nicht als eine hinlänglich beglaubigte anerkennen; es wäre wohl möglich, daß sie nur aus einer gewissen Deutung dieses dunklen Buches, nicht aus geschichtlichen Zeugnissen hervorgegangen wäre. Und wenn nun die Apokalypse sichere Merkmale davon enthält, daß sie vor dieser Zeit geschrieben worden sein muß, so fällt auch damit die Haltbarkeit jener Annahme. Wie dies wirklich der Fall ist; denn sicher muß die Apokalypse, die wir nicht als ein Werk des Apostels [1]) anerkennen

1) Wir verweisen in dieser Hinsicht besonders auf das ausgezeichnete Werk des Dr. Lücke: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannes. Bonn 1832. Dies Buch können wir zwar nicht als ein Werk des Apostels anerkennen, aber es zeugt von einem schon vorhandenen johanneischen Lehrtypus, ähnlich wie der Hebräerbrief nicht von dem Apostel Paulus herrühren kann, aber einen aus der Umgebung dieses Apostels hervorgegangenen Mann zu erkennen giebt. Wir rechnen zu jenen Merkmalen die Anklänge der Logoslehre, die man durch alle Künsteleien nicht wird wegbringen können (1, 17; 3, 14; 19, 30), die Bezeichnung des lebendigen Wassers 7, 16 und Manches in den etwas Ueberschwengliches bezeichnenden symbolischen Ausdrücken. Es weht in diesem Buche, ungeachtet des stark ausgeprägten jüdischen Elements, doch ein ganz anderer als ebionitischer Geist, ein ganz anderer Geist, als aus den unreinen Bildungselementen dieser Zeit ohne den schöpferischen Hauch des verklärenden Geistes Christi hätte ausgehen können. Wer wird dies in der Schilderung von der Hoheit der verklärten Gläubigen, von der Seligkeit im siebenten Kapitel, von der Herrlichkeit der vollendeten Theokratie im einundzwanzigsten Kapitel, in der Darstellung des allgemeinen Priesterthums, in den apokalyptischen Briefen nicht erkennen müssen? Die buchstäbliche Auffassung der Bilder, die zu einem sinnlichen Chiliasmus führen könnte, widerlegt sich durch sich selbst, durch die sich einander gegenseitig aufhebenden widersprechenden Vorstellungen, welche daraus sich ergeben würden. Wir finden keineswegs in dem Buche Spuren des jüdischen Partikularismus oder irgend einer besonderen

können, bald nach dem Tode des Nero geschrieben worden sein.[1]). Ueberhaupt könnte die ganze Nachricht von der

Auszeichnung der Christen jüdischer Abkunft; denn wenn 7, 4 von 144000 Auserwählten aus den Stämmen des jüdischen Volkes die Rede ist, so werden doch gleich nachher unzählige Verklärte aus allen Völkern und Zungen bezeichnet. Und 14, 3 erscheinen als die Erstlinge der Christen aus allen Völkern, die im christlichen Leben am weitesten Geförderten, wieder 144000, aus welchem Widerspruch mit der zuerst bemerkten Zahlangabe man sehen kann, daß solche Bestimmungen in diesem Buche nicht so buchstäblich aufgefaßt werden dürfen. Uebrigens kann ich in der Auffassung dieser letzten Stelle doch mit dem, was Bleek neulich gesagt hat, nicht übereinstimmen, wenn er nur Solche, die sich von aller mit dem Heidenthume verbundenen Unkeuschheit rein erhalten hätten, hier bezeichnet findet. Schwerlich konnte, wenn bloß dies gemeint wäre, dies von dem Verfasser so sehr hervorgehoben werden. Ich kann in dieser Stelle nur Solche dargestellt finden, welche in der ungetheilten Hingebung an den Herrn allein, dem ihr ganzes Leben geweiht war, ein eheloses Leben führten. Von einer Polemik gegen den Apostel Paulus läßt sich auch keine Spur in dem Buche finden. Daß nach den zwölf Stämmen des theokratischen Volkes 21, 4 nur zwölf Apostel als Grundlage des neuen Jerusalems genannt werden, kann nicht als Beweis dafür gelten. Uebrigens muß ich mit Bleek darin übereinstimmen, daß diese Worte vielmehr dagegen, als dafür zeugen, daß der Verfasser selbst als einer der Apostel gelten wollte, und überhaupt findet sich kein Merkmal, aus welchem dies sich ableiten ließe. Und wenn es auffallend sein kann, daß ein Anderer als der Apostel Johannes sich so schlechthin nur als den Knecht Christi bezeichnet und mit solcher Zuversicht und solchem Nachdrucke den Gemeinden schreibt, so ist dabei wohl zu berücksichtigen, daß er in jener ihm zu Theil gewordenen Vision den Beruf, in solchem Tone zu schreiben, empfangen zu haben glauben konnte, wenn auch sein persönlicher Standpunkt ihm dies Gewicht in der christliche Kirche nicht verlieh. Und wenn er selbst ein unmittelbarer Jünger des Herrn war, konnte er auch dadurch besonderes Ansehn erlangen.

1) Wir bemerken in diesem Buche den frischen Eindruck, den Nero's Verfolgung gegen die Christen, die Verbrennung eines Theils der Stadt Rom durch ihn, überhaupt seine Greuelthaten auf die Gemüther gemacht hatten. Die Sage, daß Nero nicht wirklich gestorben, sondern über den Euphrat sich zurückgezogen habe und von dort wiederkommen werde (s. meine Kirchengeschichte Bd. I. 2. Aufl. S. 163), erscheint hier zuerst, von einer christlichen Einbildungskraft weiter ausgebildet. Er ist das Ungeheuer, dem der Satan alle seine Gewalt gegeben, der als Anti-

Verbannung des Apostels Johannes nach der Insel Patmos, nur aus der Apokalypse entstanden sein, und wenn dieses Buch als ein dem Johannes selbst nicht zugehörendes sich erweiset, so könnte somit die Glaubwürdigkeit dieser Nach-

---

christ und Roms Zerstörer wiederkommt, der Alle zwingen will, sein Bild anzubeten. Das damalige römische Reich wird als Repräsentant des Heidenthums und aller ungöttlichen Macht personificirt dargestellt und in diesem Zusammenhange unter dem Bilde des Thieres mit den sieben Häuptern (die sieben römischen Kaiser, welche bis zur Erscheinung des Antichrists auf einander folgen sollten), Nero bezeichnet 13, 3 als das eine dieser Häupter, welches getödtet schien, dessen tödliche Wunde aber geheilt wurde, so daß es zum allgemeinen Erstaunen wieder lebendig erschien. Der wiedererscheinende Nero, den man gestorben glaubte, ist das Thier, welches war und nicht ist und aus dem Hades emporsteigen und wieder da sein wird, 17, 8. Von den sieben Kaisern, welche bis zur Erscheinung des Antichrists regieren werden, wird gesagt, daß fünf derselben gefallen sind, der Eine (der Nachfolger Nero's) regiert jetzt, der Andere ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, soll er nur kurze Zeit bleiben, und das Thier, welches war und nicht ist, ist selbst der achte und Einer von den sieben (Nero, als einer von den sieben Kaisern, der fünfte, insofern er aber als der Antichrist wiederkommt und die letzte Weltherrschaft gründend, auf die Reihe der sieben Kaiser folgt, ist er der achte). Nero kommt aus dem Orient, unterstützt von den ihm dienenden, zur Verheerung Roms und zur Bekämpfung des Christenthums mit ihm verbundenen zehn Königen (seine Satrapen, die zehn Hörner des Thieres). Das Wasser des Euphrat ist ausgetrocknet, um dem Nero mit seinen zehn Satrapen den Weg zu bahnen, 16, 12. Im Dienste Nero's verbrennen und zerstören sie Rom, 17, 16. Sowie alles dies den Zeitraum bezeichnet, in welchem die Apokalypse geschrieben sein muß, den Kaiserwechsel nach Nero, während das Bild von diesem Ungeheuer noch in frischem Bewußtsein war und man die Zukunft nach den gesteigerten Bildern der Vergangenheit sich auszumalen geneigt war, so stimmt auch damit überein, daß der Tempel zu Jerusalem als noch vorhanden geschildert wird, 1, 1, also vor dem Jahre 70. Zukunft und Vergangenheit rückt vor dem in den Schranken der Zeit befangenen Seherblick des Verfassers näher an einander. Das Bild der Zukunft, welches dem Blicke der Begeisterung vorschwebt, stellt sich ihm dar im dem Reflex der Vergangenheit und Gegenwart. Wenn er z. B. von Königen und Völkern aus vielen Zungen redet, die zum Christenthume sich bekannt haben, so kann dies hier auf die damalige Zeit nicht passen.

richt fallen. Doch sind hier zwei Fälle möglich. Wenn die Apokalypse von einem andern Johannes als dem Apostel, wenn sie von dem Presbyter Johannes, welcher zu derselben Zeit in Ephesus lebte [1]), herrührt, so würde die Verbannung nach der Insel Patmos sich auf diesen und nicht auf den Apostel dieses Namens beziehen. Und dieselbe Verwechselung, welche die Apokalypse dem Apostel beilegen ließ, würde auch die Sage von der Verbannung desselben nach dieser Insel veranlaßt haben, obgleich es auch wohl möglich ist, daß dieselbe äußerliche Ursache die Verbannung beider ausgezeichneten Verkündiger der religio illicita herbeiführte. Wenn wir aber annehmen, daß ein Anderer diese Offenbarungen als solche, welche der Apostel Johannes empfangen habe, schildern wollte, und wenn wir daraus schließen, daß derselbe, um die Person des Johannes darzustellen, Züge aus dessen Leben benutzte, so würden die

1) Wenn sie von diesem herrührt, würde sich die frühe Verwechselung mit dem Apostel gleichen Namens am leichtesten erklären lassen. Leicht konnte es geschehen, daß man über den Apostel den andern Johannes immer mehr vergaß, und je mehr das als ein prophetisches sich ankündigende Buch durch seine eigenthümliche Beschaffenheit sich Ansehn verschaffte, desto weniger konnte man daran zweifeln, daß der als Verfasser bezeichnete Johannes der Apostel sei. Uebrigens ist es doch wohl zu bemerken, daß Polykrates bei Euseb. V, 24, wo er alle Ehrenprädikate des Johannes anführt, ihn nicht als Propheten bezeichnet, obgleich ein solches Prädikat, wenn er es ihm beilegen zu können glaubte, ihm doch viel gelten mußte. Auffallend bleibt immer die Stellung der Worte in dem ältesten Zeugnisse für den apostolischen Ursprung der Apokalypse bei Justin M. Dial. c. Tryph. Jud. f. 380: Ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ προεφήτευσε u. s. w. Wenn wir auch nicht wagen, die Worte εἷς τῶν ἀποστόλων für eine Interpolation zu erklären, obgleich Beispiele von solchen Einschiebseln sich in diesem Buche sonst wohl nachweisen lassen, so könnte doch als das Sichere hier nur zum Grunde liegen, daß die Apokalypse von einem Manne des Namens Johannes herrührte, und daß dieser der Apostel war, könnte Justin eben aus dem Namen gefolgert haben. So ließe sich das Auffallende in der Stellung der Worte am besten erklären.

Worte 1, 9 [1]), falls sie wirklich von einer Verbannung nach der Insel Patmos zu verstehen sind, doch die Thatsache von einem solchen Exil des Apostels immer voraussetzen, und man müßte in diesem Falle also seine Verbannung in die erste Zeit nach seiner Ankunft in Kleinasien setzen. Es könnte aber auch sein, daß unabhängig von der Apokalypse eine solche Ueberlieferung sich verbreitet hatte: der Apostel Johannes sei von dem Kaiser Domitian, unter welchem ja wirklich solche Verbannungen nach den Inseln um des Uebertrittes zum Judenthum oder Christenthum willen vorkommen, nach der Insel Patmos oder nach einer andern Insel verbannt worden, und es wäre möglich, daß erst aus dieser Ueberlieferung die Annahme, daß die dem Apostel zugeschriebene Apokalypse aus dieser Zeit herrühre, hervorging. Sicher dürfen wir es der übereinstimmenden Ueberlieferung der kleinasiatischen Gemeinden im zweiten Jahrhundert glauben, daß der Apostel Johannes, als Lehrer jener Gemeinden, um des Glaubens willen zu leiden hatte, weshalb er in jenem oben angeführten Briefe des Bischofs Polykrates von Ephesus als Märtyrer bezeichnet wird [2]).

Da nun in den Gegenden, in welchen Johannes an die Spitze der Kirchenleitung trat, so mannichfache Gegensätze

---

1) Es kommt hier Alles auf die Erklärung der Worte 1, 9 an. In diesen liegt nicht nothwendig die Beziehung auf ein Leiden für den Glauben. Man kann die Worte so verstehen: Ich war auf der Insel Patmos, um das Wort Gottes zu verkündigen und von Christus zu zeugen; so daß also nur dies darin liegen würde: Johannes habe sich deshalb, um das Evangelium zu verkündigen, nach jener Insel begeben, oder er habe sich nach jener Insel begeben müssen, damit ihm dort die göttliche Offenbarung zu Theil würde und er von dem, was ihm Christus geoffenbart, sollte zeugen können, wie V. 2 allerdings am besten so verstanden werden wird, und das *συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει* braucht nicht nothwendig auf die Verbannung nach Patmos bezogen zu werden.

2) Die Worte des Briefes bei Euseb. V, 24 nach den oben S. 613 angeführten: *Καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.*

die einfachen christlichen Glaubenswahrheiten zu verfälschen, den Geist christlicher Liebe zu trüben und zu unterdrücken drohten, so war es das Ziel seiner vieljährigen Wirksamkeit, das Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe im Kampfe mit diesen zerstörenden Einflüssen rein zu erhalten und fortzupflanzen. Davon zeugen auch seine Schriften, welche, wie unter solchen Umgebungen entstanden, deren Einfluß auch da, wo keine absichtliche und bewußte Polemik nachgewiesen werden kann, erkennen lassen. Aber vermöge seiner mehr contemplativen als dialektischen Natur werden die Gegensätze seiner Polemik von ihm nicht so scharf bezeichnet und nicht in so bestimmten und vollständigen Umrissen entwickelt, wie bei dem dialektischen Paulus. Seine Polemik ist mehr positiver Art, indem er aus voller Seele Zeugniß giebt von dem, was er als Grund des Heils und als das Gewisseste in seinem Bewußtsein trägt, und nur gelegentlich bezeichnet und mit Abscheu zurückweiset, was sich diesem entgegenstellt, statt auf dessen ausführliche Bestreitung sich einzulassen. Dies gilt namentlich von seinem Evangelium. Da er dasselbe unter solchen Gemeinden und für solche schrieb, in welchen ein Kreis von Ueberlieferungen über die Geschichte Christi, mündliche und schriftliche, längst verbreitet sein mußte, wie schon Paulus diese vorausgesetzt und sich an diese angeschlossen hatte, so konnte es nicht anders sein, als daß er in seiner Geschichtsdarstellung darauf Rücksicht nahm, und er wollte daher nur eine Auswahl aus der evangelischen Geschichte geben, eine solche, welche ihm gerade am geeignetsten erschien, um Jesus als den Sohn Gottes, von welchem allein man ewiges göttliches Leben empfangen könne, darzustellen, den Eindruck, welchen die Anschauung seines Lebens in ihm selbst hervorgebracht hatte, auf Andere zu übertragen, wie er selbst am Schlusse seines Evangeliums dies angiebt, indem er sagt 20, 30: „daß Jesus auch viele andere Wunder verrichtet vor den Augen der Jünger, welche in diesem Buche nicht aufgezeichnet seien. Diese aber seien aufgezeichnet worden, damit sie glauben

möchten, daß Jesus sei der Messias, der Sohn Gottes, und damit sie vermöge dieses Glaubens Leben (das wahrhafte, göttliche und ewige Leben) empfangen möchten in seinem Namen (durch ihn als den Sohn Gottes)." Johannes hat demnach gerade diese Auswahl aus der evangelischen Geschichte gegeben, um zu diesem Glauben die Menschen hinzuführen und sie in demselben zu fördern, sie darin zu stärken, fest und sicher zu erhalten. Vermöge der mannichfachen Stufen in der Anwendung des Begriffs „Glauben" bei dem Johannes können in den Worten „damit ihr glauben möget" alle diese Beziehungen liegen, und insofern der hier bezeichnete Zweck alles dies umfaßt, lassen sich nun auch alle polemischen Beziehungen, welche zur Erhaltung und Befestigung des Glaubens unter diesen Umgebungen gehörten, daraus ableiten. Auch mußte die Schilderung des in seiner Einheit aufgefaßten Lebens Christi, wie sie aus dem Gemüthe des Johannes hervorging, von selbst dazu geeignet sein, zugleich den Gegensatz gegen alle jene die Auffassung des reinen Christenthums trübenden Richtungen darzustellen. Eben aber weil diese unmittelbar in der Sache selbst liegende Polemik vermöge der Eigenthümlichkeit des Johannes und der eigenthümlichen Beschaffenheit dieses Werkes das Vorherrschende ist, läßt es sich daher aus diesem selbst keineswegs erweisen, daß er gewisse bestimmte Gegensätze sich hier besonders zum Augenmerk gesetzt habe. Auch diejenigen, welche durch die eigenthümliche Beschaffenheit seines Wirkungskreises die meiste Wahrscheinlichkeit erhalten könnten, lassen sich doch aus dem Evangelium selbst auf keine Art ohne Willkürlichkeit nachweisen. So z. B. ist allerdings das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο," das, wie es im Eingange ausdrücklich ausgesprochen, so die Seele dieser ganzen Geschichtsentwickelung bezeichnet, insofern diese die Offenbarung des göttlichen Lebens in menschlicher Form darstellt, besonders geeignet, den Gegensatz gegen die cerinthische Gnosis zu bilden. Aber es läßt sich durchaus nicht beweisen, daß Johannes die Durchführung dieses Gegensatzes zum Ziele seines Evangeliums sich

gemacht habe. Bei seiner Erzählung von der Taufe Christi hätte er doch besonders müssen veranlaßt werden, diesen Gegensatz ausdrücklich hervorzuheben, da Cerinths eigenthümliche Auffassung sich gerade an diese Thatsache, die er nach seinem Sinne deutete, anschloß. Und um den Cerinth zu bestreiten, hätte er auch die Geschichte Christi früher beginnen, die hervorleuchtenden Merkmale des Göttlichen, welche schon die Geburt Christi begleiteten, hervorheben müssen. So können wir auch, wenngleich die Art, wie das Reinmenschliche in Christo durch dies Evangelium entwickelt wird, dem Doketismus am meisten entgegengesetzt ist, doch durchaus keine Spur eines bestimmten und absichtlich durchgeführten Gegensatzes wider denselben darin finden. Das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ ist dazu nicht im Mindesten geeignet; denn gerade dies ließ sich an und für sich recht gut im Sinne des Doketismus verstehen, daß der λόγος selbst zur σὰρξ geworden sei, indem ja der Doketismus die σὰρξ nur als die scheinbare sinnliche Verhüllung, in welcher der λόγος dem sinnlichen Auge sich dargestellt, betrachtete. Von diesem Standpunkte konnte mit Recht gesagt werden, daß der λόγος selbst zur σὰρξ geworden sei, in der Form der σὰρξ sich dargestellt habe. Sehr mit Unrecht hat man in demjenigen, was Johannes 19, 34 von dem Fließen des Wassers und Blutes aus der Seite Christi sagt, eine Bestreitung des Doketismus finden wollen. Dieses Argument hätte die Doketen gar nicht treffen können; denn sie konnten es eben so gut gelten lassen, daß der römische Soldat und daß Johannes das Wasser und das Blut fließen sahen, als sie auch zugeben konnten, daß Jesus sich den Sinnen der Menschen im Leben und Leiden so dargestellt habe, wie es die evangelische Geschichte erzählt. Sie leugneten nur die objektive Realität des sinnlich Wahrgenommenen, und diese Leugnung fand auch hier Raum. Vielmehr führt Johannes an jener Stelle deshalb allein ein Merkmal von der Wirklichkeit des Todes Christi an, um den Glauben an die Wirklichkeit seiner Auferstehung vom Tode dadurch zu begründen.

Nur in der Einleitung zu dem Evangelium scheint Johannes die bestimmte Beziehung auf Menschen einer gewissen Geistesrichtung in seiner Umgebung hervortreten zu lassen, die Beziehung auf Diejenigen, welche sich mit Spekulation über den Logos, als den Vermittler zwischen dem verborgenen Gott und der Schöpfung, viel beschäftigten, — und zu dieser Klasse gehörten nun auch Diejenigen, welche, nachdem sie zum Christenthume sich bekannt hatten, durch Vermischung mit ihrer früheren Spekulation dasselbe zu verfälschen drohten. Zwar kann man nicht leugnen, daß Johannes unabhängig von irgend einer äußerlichen Beziehung durch sein christliches Bewußtsein und durch das, was Christus selbst von sich ausgesagt hatte, veranlaßt werden konnte, ihn als den Logos schlechthin zu bezeichnen. Wie Christus sein Wort oder seine Worte (seinen λόγος, seine ῥήματα, seine φωνή) als das Wort Gottes selbst, das, wodurch allein Gott sich der Menschheit offenbart, die Quelle des Lebens, das Wort des Lebens darstellt: so konnte er dadurch veranlaßt werden, ihn als das Wort, welches Gott ist (das sich offenbarende göttliche Wesen schlechthin), das Wort, die Quelle des Lebens[1]) zu bezeichnen, und auch die Beziehung zu einem Worte Gottes, durch welches Gott schon im alten Testamente sich offenbart hatte, konnte sich hier anschließen, von der Offenbarung des göttlichen Wesens in Christo zu ihrer Vorbereitung im alten Testamente hinzuweisen. Indessen die Art, wie Johannes dies Wort ohne weitere Bestimmung an die Spitze seiner ganzen Darstellung stellt, macht es wohl wahrscheinlich, daß, wenn er auch vielleicht schon von innen heraus, indem er für die neue Idee eine neue Bezeichnung

1) Vergl. die Bemerkungen von Dr. Lange in Jena in den theologischen Studien und Kritiken, Jahrg. 1830, 3tes Heft. Und diese Auffassung hängt nicht nothwendig mit den anderweitigen gezwungenen, durch das eigenthümliche dogmatische System des würdigen, von mir wegen seines christlich-theologischen Charakters besonders hochgeschätzten Verfassers veranlaßten Erklärungen des johanneischen Proömiums zusammen.

suchte, zur Wahl dieses Ausdrucks gekommen war, er sich doch zugleich mit demselben an eine schon vorhandene Idee anschloß; und die Ideenentwickelung, mit der er sein Evangelium einleitet, dient gleichfalls zur Bestätigung dafür. Johannes wollte Diejenigen, welche sich mit Spekulationen über den Logos als das Medium aller Lebensentwickelung aus Gott und aller Offenbarung Gottes, den Mittelpunkt aller Theophanieen, viel beschäftigten, von ihrem religiösen Idealismus zu einem religiösen Realismus, zu der Anerkennung des in Christo geoffenbarten Gottes hinführen, zu dem Bewußtsein, daß der Logos als die göttliche Lebensquelle sich selbst die menschliche Natur angeeignet habe und daß er als Quelle alles wahren Lebens und Lichtes durch dieselbe sich Jedem mittheile, der nur an diese seine menschliche Erscheinung glaube. Statt das Verborgene ergrübeln zu wollen, was kein menschlicher Geist vermöge, solle Jeder herzukommen und anschauen Den, der sich selbst in der menschlichen Natur geoffenbart hatte, — glauben und erfahren, wie Johannes zeugte von dem, was er selbst gesehen und erfahren hatte.

Die ganze Entwickelung der Kirche von Justin dem Märtyrer an zeugt von dem Vorhandensein eines solchen Evangeliums, welches mächtig auf die Geister einwirkte. Es läßt sich dasselbe weder aus irgend einer einzelnen Geistesrichtung in der nachfolgenden Zeit, noch aus einer Verschmelzung mehrerer erklären. Zwar verhält es sich wie Darstellung einer höheren Einheit, wie ein versöhnendes Element zu den Gegensätzen dieser Zeit, und es konnte die Schrift über Geister von so entgegengesetzter Art, einen Herakleon, einen Clemens von Alexandria, einen Irenäus und Tertullian eine Anziehungsmacht ausüben. Wo könnten wir in dieser Zeit einen Mann finden, der über die Gegensätze derselben, von denen Alles mehr oder weniger bewegt wird, erhaben gewesen wäre? Und ein Mann von so überlegenem christlichen Geiste hätte so im Finstern schleichen, einer solchen Larve sich bedienen sollen, statt im Bewußtsein der über Alles

siegreichen Wahrheit und im Gefühl seiner geistigen Ueberlegenheit offen aufzutreten. Ein Solcher, so erhaben über alle Kirchenlehrer dieser Jahrhunderte, hätte wohl den Kampf nicht zu fürchten brauchen. Er hätte der Macht der Wahrheit gewiß mehr vertrauen müssen, als diesen Künsten der Finsterniß und der Lüge. Und wie läßt es sich nachweisen, daß ein Solcher, wenn man ihn vom Standpunkte seiner Zeit betrachtet, durch keine Ehrfurcht vor der heiligen Geschichte, kein Bedenken sich sollte haben zurückhalten lassen, eine Geschichte, deren Inhalt ihm ein heiliger war, durch willkürliche, in einer bestimmten Tendenz gemachte Dichtungen, durch eigentliche Lügen, die in dem Zweck ihre Rechtfertigung finden sollten, zu verfälschen? Und wie unklug hätte er gehandelt, wenn er, um seinen Zweck zu erreichen, die Geschichte Christi auf eine Weise vortrug, welche mit der allgemein verbreiteten Ueberlieferung in dem schroffsten Widerspruch stand! Ja nur von einem solchen Apostel, der in einem solchen Verhältnisse zu Christus stand, wie ein Johannes, der den Eindruck und das Bild dieser einzigen Persönlichkeit so in sich aufgenommen hatte, konnte ein Werk, welches so zu den Gegensätzen der nachapostolischen Zeit sich verhält, ausgehen. Es ist dieses Werk ganz aus Einem Gusse, etwas durchaus Unmittelbares. Das Göttliche in seinem unmittelbaren Wesen trägt diese Macht der Vermittelung in sich, nimmer aber hätte aus einer absichtlichen, klug angelegten Vermittelung ein solches frisches, urkräftiges Erzeugniß hervorgehen können. Das johanneische Evangelium ist, wenn es nicht von dem Apostel Johannes herrührt und auf den Christus, aus dessen Anschauung es erzeugt worden, hinweist, das größte Räthsel.

Das väterliche Verhältniß dieses Apostels zu den kleinasiatischen Gemeinden, die er von Ephesus aus mit wachsamer Fürsorge leitete, stellt sich uns dar in dem Cirkular-Pastoralschreiben, welches als der erste unter seinen katholischen Briefen bezeichnet wird. Mit Recht ist von Lücke bemerkt worden, daß das paränetische oder paraklетische Ele-

ment[1]) in demselben bei Weitem das vorherrschende und das polemische in dem Verhältnisse dazu sehr untergeordnet ist, wie dies auch die eigenthümliche Art des Johannes mit sich brachte. Es enthält dieser Brief eine Ermahnung an die Gemeinden zur treuen und festen Bewahrung des ursprünglichen Glaubens unter den mancherlei Versuchungen, welche ihnen drohten von Seiten der Heiden und Juden, wie jener bemerkten mannichfachen Arten der Irrlehrer, und eine Ermahnung zu einem dem Glauben entsprechenden Lebenswandel, die Warnung vor einem der ächt christlichen Gesinnung ermangelnden Scheinchristenthum und einem darauf gegründeten falschen Vertrauen. Wenn wir uns die kleinasiatischen Gemeinden denken, wie sie von dem Ende des paulinischen Zeitalters in das johanneische hinübergingen, wie wir den Zustand derselben in dem Vorhergehenden geschildert haben, so können wir, da sie mannichfachen, verschiedenartigen Kämpfen von innen und außen und verschiedenartigen Gefahren ausgesetzt waren, darnach eine Einheit der paränetisch-polemischen Beziehung von Anfang nicht wahrscheinlich finden, und auch aus dem Inhalte des Briefes selbst läßt sich ohne Künstelei eine solche nicht nachweisen. Manche Stellen desselben könnten auf eine Ermahnung zur Glaubensfestigkeit unter den Reizungen zur Untreue oder zum Abfall von Seiten der äußeren Feinde der Kirche, der Juden und Heiden sich zu beziehen scheinen. Was das Letzte betrifft, so war dazu Grund vorhanden, da die Christen noch durch so manches Band mit der Heidenwelt eng verknüpft waren, da immer neue Mitglieder aus der Heidenwelt, deren Glaube der Befestigung noch bedurfte, zu den Gemeinden hinzukamen; und da auch seit der ersten neronischen Verfolgung[2]) einzelne Verfolgungen sich immer erneuten, so

---

1) Es ist dieser Brief in dem apostolischen Sinne ein λόγος παρακλήσεως.

2) Wenn wir nicht gerade annehmen, daß der Brief in dem allerletzten Abschnitte des johanneischen Zeitalters unter dem Kaiser Nerva von ihm geschrieben worden.

konnten auch diese dem schwachen Glauben gefährlich werden. Darauf bezieht sich die letzte Ermahnung zum Schlusse des Briefes, treu zu bewahren die Erkenntniß des wahren, durch Christus als die Quelle des ewigen Lebens geoffenbarten Gottes und sich zu hüten vor aller Berührung mit den Götzen. Was das Erste betrifft, so bestanden zwar die kleinasiatischen Gemeinden größtentheils aus Christen heidnischer Abkunft; aber die denselben beigemischten ehemaligen Proselyten und einzelnen Juden bildeten doch immer noch einen Vermittelungspunkt, wodurch den Juden ein Einfluß auf die Gemeinde verschafft werden konnte, wie wir dies in den Gemeinden des paulinischen Zeitalters und auch noch des ignatianischen bemerken. So könnte es allerdings auch scheinen, daß wenn Johannes solche Widersacher bekämpft, welche Jesus als den Messias nicht anerkennen wollten, er hier jüdische Glaubensgegner meint; doch bei genauerer Untersuchung ergiebt sich Manches, was dieser Ansicht entgegensteht. Da man dem prophetischen Elemente in den Reden Christi selbst zufolge erwartete, daß dem durch die Wiederkunft Christi herbeizuführenden Triumphe des Reiches Gottes eine besondere Offenbarung des antichristlichen Geistes vorangehen werde, so erkennt Johannes ein Merkmal dieser bevorstehenden Zeit darin, daß viele Organe dieses antichristlichen Geistes jetzt aufgetreten seien. Schon dies läßt sich wohl nicht auf jüdische Gegner beziehen; denn an solchen hatte es ja von Anfang an nie gefehlt. Der Apostel sagt ferner von denselben: „Sie sind aus unsrer Mitte ausgegangen, aber sie gehörten der Gesinnung nach nicht zu uns; denn hätten sie der Gesinnung nach zu uns gehört, so wären sie bei uns geblieben; aber es sollte durch ihr äußerliches Ausscheiden von uns offenbar werden, daß nicht Alle, welche äußerlich zu uns gehören, dem Innern nach uns angehören.“ Dies kann freilich auch von Solchen verstanden werden, welche, als sie sich noch zum Christenthume bekannten, doch ihrer Gemüthsrichtung nach sich immer mehr zum Judenthume hinneigten, wie sie denn endlich offen zu demselben

übertraten und das Christenthum bekämpften. Aber so häufige Uebertritte oder Rückfälle zum Judenthume in kleinasiatischen Gemeinden dieser Zeit sind doch nicht wahrscheinlich. Vielmehr muß man an Solche denken, welche als Mitglieder der Gemeinde schon dem Christenthum fremdartige, häretische Richtungen in ihrem Innern nährten, wie dadurch endlich ihre offene Trennung von derselben herbeigeführt werden mußte. Mit Recht sagt denn auch Johannes von einer Zeit, wie dieser, in welcher aus mannichfachen Geisteselementen, die nicht alle in gleichem Maaße von dem Christenthume angezogen und durchdrungen worden, die Gemeinden sich bildeten, daß das, was von dem christlichen Geiste wirklich beseelt worden, von dem, was nur oberflächlich durch das Christenthum berührt worden, was nur den christlichen Schein angenommen, durch einen aus dem Leben der Kirche selbst hervorgehenden Sichtungsprozeß gesondert werden müsse. Ferner die Art, wie der Apostel die Gläubigen ermahnt, die von Anfang an ihnen verkündigte Lehre treu festzuhalten, wie er ihnen sagt, sie bedürften keines weiteren Unterrichts zu ihrer Verwahrung gegen die Verbreitung jener Irrthümer, sie brauchten nur auf die empfangene Weihe des heiligen Geistes, das ihnen einwohnende christliche Bewußtsein verwiesen zu werden, 2, 22 u. d. f., — alles dies bezeichnet doch vielmehr einen Gegensatz gegen Irrlehrer als gegen entschiedene Widersacher des Evangeliums, welche den Gläubigen nicht so gefährlich werden konnten.

Wenngleich nun Johannes die Gegner als Solche bezeichnet, welche Jesus nicht als den Messias anerkannten, so kann dies doch den obigen Bemerkungen zufolge nicht von entschieden ungläubigen Gegnern der Messiaswürde Jesu zu verstehen sein. Und wir müssen diese kürzere Bezeichnung der Gegner nach der längeren erklären, vermöge welcher sie dargestellt werden als Solche, welche den im Fleisch erschienenen Jesus Christus, oder Jesus als den im Fleisch erschienenen Messias nicht anerkennen wollten. Also das Wort von einem im Fleisch erschienenen Messias,

die Realität des Lebens, Wirkens und Leidens Christi in den Formen einer irdischen Menschennatur wollten sie von ihrem doketischen Standpunkte nicht anerkennen [1]. Und wenn Johannes das Göttliche und Menschliche in der Person und in dem Leben des Erlösers nicht von einander trennen konnte, wie beides als unzertrennlich in der Einheit der Erscheinung des Sohnes Gottes sich ihm offenbart hatte, so schien ihm daher, wer Jesus als den Sohn Gottes nicht in der ganzen Einheit und Vollständigkeit seines göttlich-menschlichen Lebens anerkannte, nicht wahrhaft an Jesus als den Sohn Gottes, den Messias zu glauben, und da nur dadurch die ewige göttliche Lebensquelle sich selbst in der menschlichen Natur geoffenbart und den Menschen sich mitgetheilt hatte, ein Weg zur Gemeinschaft mit Gott für Alle dadurch allein gegeben war, so schien ihm, wer die Realität der Offenbarung des göttlichen Logos im Fleisch leugnete, den Sohn Gottes selbst und damit zugleich den Vater zu verleugnen. Dieses, der wahrhaft antichristliche Lügengeist, welcher, wenn auch zum Schein an christliches Bekenntniß sich anschließend, doch in der That den Glauben an den Sohn und an den Vater, als den im Sohn geoffenbarten, zu zerstören drohte.

In einer Stelle, wo ein mehr praktisch-paränetischer als polemischer Zweck vorherrscht, wo nämlich Johannes zur praktischen Ermunterung den Satz durchführt, daß der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes zu allem Kampfe mit der Welt die Kraft verleihe, setzt er hinzu: „Jesus sei Der, welcher sich durch das Wasser [2]) und durch das Blut, ver-

---

1) Wenn man sagt, wie z. B. Lange in seinen Beiträgen zur ältesten Kirchengeschichte, erstes Bändchen, Leipzig 1828, S. 121, daß, wenn Johannes die Polemik gegen den Doketismus zum Zweck gehabt hätte, er sich auf eine bestimmtere Weise ausgedrückt haben würde, gleichwie dies in den Briefen des Ignatius geschehen, so ist darauf zu antworten, daß es eben in der eigenthümlichen Art des Johannes lag, den Gegensatz nicht bestimmter und ausführlicher zu bezeichnen.

2) Wie sich das ἔρχεσθαι δι' αἵματος auf Jesus subjektiv bezieht, als Den, welcher durch sein eigenes Leiden sich geoffenbart habe, so

mittelst der von ihm empfangenen Taufe[1]) und vermittelst seines erlösenden Leidens als der Messias geoffenbart habe; und das, was der Geist Gottes, dessen Zeugniß ein untrüg-

---

bezieht sich auch das zweite „ἐρχεσθαι δι᾽ ὕδατος“ am natürlichsten auf etwas Jesus persönlich Betreffendes und also nicht auf die von ihm eingesetzte Taufe. — Dieser Grund ist allerdings nicht entscheidend; denn, wenn das Leiden Christi nicht sowohl von seiner subjektiven Seite aufgefaßt wird (etwas, das Jesus betroffen hat), als vielmehr von seiner objektiven Seite, — als das erlösende Leiden, das, wodurch Christus das Heil der Menschheit gewirkt — so paßt dann auch das Kommen durch das Wasser als Bezeichnung der Einsetzung der Taufe, welche zur Vollendung der erlösenden Thätigkeit Christi nothwendig erfordert wird. Aber was Lücke in seinem Commentar, 2te Auflage, S. 288, gegen jene von mir befolgte Auffassung sagt, erscheint mir doch nicht treffend. Der Messias sollte ja durch eine feierliche Inauguration in seinen Beruf eingeführt werden. Dies geschah durch Johannes, als den dazu bestimmten Propheten, vermittelst der messianischen Taufe. Es mußte daher das Kommen durch das Wasser vorangestellt werden, bei welchem sich Jesus zuerst als der Messias offenbarte, von welchem seine ganze öffentliche messianische Thätigkeit ausging. Für den Johannes, welcher durch das Zeugniß des Täufers zuerst zu Christo hingewiesen worden, mußte dies besonders wichtig sein. Ich glaube hingegen, wenn er die von Christo eingesetzte Taufe gemeint hätte, so würde er das Kommen durch das Blut vorangestellt haben; denn dem, was Lücke S. 291 l. c. sagt, kann ich nicht beistimmen. „Eben deshalb aber, weil ὕδωρ gleichsam nur den Anfang der Reinigung bezeichnet, die volle Reinigung aber in dem αἷμα liegt, setzt Johannes nachdrucksvoll hinzu: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον (damit allein erschien Johannes der Täufer und war also nicht der Messias, Matth. 3, 11), ἀλλ᾽ ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι." Die Taufe Christi war in dem Sinne der Apostel schon von selbst eine ganz andere als die johanneische. Mit ihr war die vollkommene Reinigung verbunden, Wassertaufe und Geistestaufe ließen sich hier nicht von einander trennen, und diese christliche Taufe setzte das erlösende Leiden Christi nothwendig voraus. S. Ephes. 5, 25. 26. — Insofern nun Cerinth den Messias nur als ἐλθὼν ἐν τῷ ὕδατι anerkannte, nicht als den ἐλθὼν ἐν τῷ αἵματι, so würde auch der Gegensatz gegen seine Lehre hier wohl passen.

1) Vermöge der Bedeutung, welche derselben in Beziehung auf die Enthüllung der messianischen Würde und verborgenen Herrlichkeit Jesu in dem johanneischen Evangelium beigelegt wird.

liches sei, durch ihn gewirkt habe und wirke, bezeuge, daß er es sei. Das dreifache Zeugniß des Wassers, des Blutes und des Geistes komme so zusammen, dasselbe zu bewähren."

Es wäre nun möglich, daß Johannes die Jesus als den Sohn Gottes bezeichnenden Merkmale, welche ihm als die wichtigsten erschienen, hier zusammengestellt hätte ohne besondere polemische Beziehung. Doch wäre es auch möglich, daß sich an die paränetische Beziehung eine polemische hier angeschlossen, daß eine solche ihn bewogen hätte, gerade diese Merkmale so zusammenzustellen, und in diesem Falle würde allerdings ein Gegensatz gegen die cerinthische Ansicht, welche den bei der Taufe erschienenen Christus von dem gekreuzigten Jesus trennte, am natürlichsten in dieser Stelle zu finden sein.

Sodann leuchtet in diesem Briefe eine nachdrückliche Polemik gegen praktische Verfälschungen des Christenthums hervor. Der Apostel bezeugt, daß nur, wer Gerechtigkeit übe, aus Gott geboren sei, daß Leben in der Gemeinschaft mit Christus und Sündenleben unvereinbar sei, daß, wer in Sünden lebe, fern davon sei, ihn zu kennen; wer die Sünde thue, verletze auch das Gesetz, und die Sünde sei die eigentliche Gesetzverletzung. Aus diesem Gegensatze könnte man schließen, daß die hier bekämpfte falsche Gnosis auch praktische Verirrungen erzeugt hatte und begründete, man könnte hier Spuren des falschen Liberalismus und Antinomismus der späteren Gnosis zu finden glauben, wie wir solche oben S. 619 f. in manchen Erscheinungen dieser Zeit nachgewiesen haben. In diesem Falle nun wären die Gegner Solche gewesen, welche das Ethische in der Form des Gesetzes bekämpften, welche sagten: Was ihr Sünde nennt, erscheint nur noch den in der Gesetzesknechtschaft Befangenen so; wir müssen unsere Freiheit von dem Gesetze eben dadurch beurkunden, daß wir auf solche Gebote nicht achten. Wenn nun aber Johannes einen solchen frechen Antinomismus zu bekämpfen gehabt hätte, so hätte er gegen einen solchen be-

sondern die Würde und Heiligkeit des Gesetzes behaupten und seiner Polemik eine ganz andere Richtung geben müssen, als die jetzt verfolgte; vielmehr die umgekehrte. Er hätte sagen müssen: Wer das Gesetz verletzt, sündigt, und Gesetzverletzung ist Sünde. Auch folgt daraus, daß Johannes sagt: wer sündige, kenne in der That Christus nicht, keineswegs, daß Diejenigen, gegen welche seine Polemik hier gerichtet ist, eine Gnosis von unsittlicher Tendenz vortrugen. Es erhellt überhaupt gar nicht, daß die von ihm bekämpften praktischen Verirrungen von einer eigenthümlichen theoretischen Grundlage ausgingen; sondern es brauchte nur die unchristliche Richtung zu sein, welche sich von selbst, zumal in Gemeinden, die seit längerer Zeit bestanden, in denen das Christenthum schon von den Eltern auf die Kinder übergegangen und Sache der Gewohnheit geworden war, so leicht erzeugen konnte, die Richtung auf das opus operatum des Glaubens und des äußerlichen Bekenntnisses, der Glaube nicht als beseelendes Princip des inneren Lebens aufgefaßt. Gegen eine solche die Anforderungen des Christenthums in Beziehung auf das Ganze des Lebens nicht anerkennende, das Unsittliche leicht entschuldigende Richtung sagt der Apostel: „Wer in Sünden lebt, ist fern davon, Jesus Christus zu kennen, wie er vorgiebt; alle Sünde ist Verletzung des göttlichen Gesetzes, welches in seinem ganzen Umfange den Christen heilig ist."

Die Ansicht von jenen Irrlehrern, zu welcher wir durch den ersten johanneischen Brief veranlaßt werden [1]), wird

---

1) Es ist auffallend, daß der Verfasser der beiden letzten Briefe des Johannes sich den Namen des Presbyters beigelegt, welcher nicht dazu geeignet ist, einen Apostel zu bezeichnen, und es ist dies desto auffallender, wenn in dieser Zeit in jenen Gegenden ein Mann sich befand, welcher unter dem Namen des Presbyters Johannes ausgezeichnet zu werden pflegte. Ein solcher ist der Presbyter Johannes, auf den sich Papias beruft, Euseb. III, 29, und man könnte versucht werden, diese Briefe ihm beizulegen. Derselbe scheint durch den Namen des Presbyters (was hier wohl ein Amtsname ist) Johannes schlechthin von dem

auch durch den zweiten, an eine Christin aus jener Gegend, Namens Kyria, und die Kinder derselben gerichteten Brief bestätigt; denn auch in diesem warnt der Apostel vor denselben Irrlehrern, welche einen in der menschlichen Natur erscheinenden Jesus Christus nicht anerkennen wollten [1].

Apostel Johannes gewöhnlich unterschieden worden zu sein, daher auch der Name πρεσβύτερος dem Namen Johannes vorgesetzt zu werden pflegte. Es könnte freilich unwahrscheinlich sein, daß während der Lebenszeit des Apostels noch ein Anderer neben ihm in den Gemeinden ein solches Ansehen erlangt haben sollte, wie diese Briefe uns voraussetzen ließen; aber er könnte sie ja auch nach dem Tode des Apostels geschrieben haben: denn daß er ihn überlebte, könnte daraus geschlossen werden, wie Credner mit Recht bemerkt hat, daß Papias l. c., wo er von dem redet, was Johannes und die übrigen Apostel gesagt haben sollen, von Jedem derselben εἶπεν sagt, hingegen, wo er von den beiden Männern, die Christum selbst noch gehört hatten, redet, dem Aristion und dem Presbyter Johannes, er λέγουσιν sagt. Von der andern Seite müssen wir aber auch gestehen: die große Uebereinstimmung des eigenthümlichen Gepräges, des Tons und der Schreibart zwischen dem ersten Briefe und den beiden andern begünstigt die Annahme der Einheit des Verfassers, und die Anführung einzelner sonst nicht bei dem Johannes vorkommenden Ausdrücke kann dagegen nichts ausmachen. Es ist schwer zu denken, wie jener Presbyter, zumal wenn wir die Apokalypse als sein Werk zu betrachten hätten, in den späteren Jahren seines Lebens auf eine so sklavische Weise eine fremde Form sich sollte haben aneignen können. Was den Namen Presbyter betrifft, den sich Johannes beigelegt, so möchten wir darauf kein Gewicht legen, daß Papias auch die Apostel mit dem Namen der πρεσβύτεροι bezeichnet; denn an jener Stelle werden sie offenbar nur als die einer früheren Zeit Angehörenden im Verhältnisse zu den Zeitgenossen so genannt, und es kann daraus nicht hervorgehen, daß Johannes selbst sich so nennen konnte. Da uns aber doch sonst keine Urkunde gegeben ist, in der Johannes sich selbst im Verhältniß zur Gemeinde bezeichnet, so können wir auch nicht darüber absprechen, daß er nicht unter einem solchen Prädikate bekannt sein konnte.

1) Das Präsens 2 Joh. 7 ἐρχόμενον statt ἐληλυθότα scheint mir am natürlichsten so erklärt zu werden, daß dem Johannes, indem er sich in dieser Form ausdrückt, vorschwebt, wie jene Irrlehrer nicht bloß diese geschichtliche Erscheinung, sondern auch die Möglichkeit derselben leugneten, überhaupt von einem im Fleische erscheinenden Messias nichts wissen wollten.

Er nennt auch hier das Umsichgreifen dieser Irrlehrer wie eine neue Erscheinung; er bezeichnet jene nicht als Gegner des Christenthums überhaupt, sondern nur als Solche, welche von der ursprünglichen Lehre Christi abgefallen wären. Er warnt überhaupt vor allen Verfälschern dieser ursprünglichen Lehre. Sie sollten Solche nicht in ihr Haus aufnehmen und sie nicht als christliche Brüder begrüßen [1]).

Der dritte Brief des Johannes, der an einen einflußreichen Mann einer dieser Gemeinden, vielleicht einen Gemeindevorsteher, Namens Cajus, gerichtet ist, enthält auch manche merkwürdige Andeutungen in Beziehung auf die damaligen kirchlichen Verhältnisse. Dieser Cajus hatte sich ausgezeichnet durch die thätige Liebe, mit der er sich fremder Glaubensboten, als sie seine Gemeinde besuchten, angenommen. In derselben Gemeinde befand sich aber ein herrschsüchtiger Mann, Diotrephes, welcher gegen diese Missionäre sich feindselig zeigte. Nicht allein wollte er selbst ihnen keine gastfreundliche Aufnahme erweisen, sondern er wollte auch Andere daran hindern, er drohte sie von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Sogar das Ansehn des Apostels Jo-

1) Wenngleich man in der Form dieses Ausdrucks die Eigenthümlichkeit des Johannes, die wie feurig ergreifende, so schroff abstoßende Liebe erkennen mag, so wird doch die darin liegende Härte durch Berücksichtigung der Umstände und Verhältnisse, unter denen er dies schrieb, viel gemildert. Er will ja sicher nur auf das Stärkste dies ausdrücken, daß man jeden Anschein meiden müsse, als ob man diese Leute noch als christliche Brüder anerkenne. Nur deshalb sagt er, daß man sie auch nicht grüßen solle, was er doch selbst in Beziehung auf Heiden gewiß nicht gesagt haben würde. Und man muß dabei auch an die eigenthümliche Bedeutung des christlichen Grußes denken, der nicht eine bloße Förmlichkeit, sondern ein Zeichen der christlichen Brüderschaft war. Für die Reinerhaltung des Christenthums und das Heil der christlichen Kirche war es aber auch sehr wichtig, daß die Aufnahme diesen Leuten, welche durch ihre willkürlichen Spekulationen und Dichtungen den Grund des christlichen Glaubens selbst zu zerstören drohten, in den Gemeinden, welche gegen ihre Künste nicht genug gewaffnet waren und in die sie sich auf mannichfache Weise einschleichen konnten, von Anfang an abgeschnitten wurde.

hannes wollte er nicht anerkennen und er erlaubte sich Schmähreden gegen denselben. Es erhellt, daß wenn ein Mann in einer christlichen Gemeinde auf solche Weise gegen einen Apostel zu verfahren wagte, er subjektive Gründe haben mußte, um ihn nicht in der Würde anzuerkennen, in welcher ein Apostel von allen Gläubigen anerkannt wurde, wie Diejenigen, welche gegen Paulus feindselig auftraten, besondere Gründe hatten, ihm dies apostolische Ansehn streitig zu machen. Gewiß ist es auch sehr unwahrscheinlich, daß jenes feindselige Verfahren gegen die Missionäre in dieser Zeit von einer Abneigung gegen einen solchen Beruf überhaupt hätte ausgehen können. Wir werden vielmehr einen besonderen Grund der Abneigung gegen diese bestimmten Missionäre aufzusuchen haben. Und es kann die Vermuthung in uns aufkommen, daß dies feindselige Verfahren jenes Mannes gegen den Apostel wie gegen jene Missionäre denselben Grund hatte. Wie, wenn die letzteren jüdischer Abkunft waren? Es wird zu ihrem Lobe gesagt, daß sie zur Verkündigung des Evangeliums ausgegangen waren, ohne von den Heiden etwas (zu ihrem Lebensunterhalte) anzunehmen. Wenn sie zu den jüdischen Missionären gehörten, diente nun dieses Merkmal gerade zu ihrer besonderen Auszeichnung, da jene, wie wir aus dem, was Paulus über sie zu sagen pflegt, ersehen, häufig das Recht der Verkündiger des Evangeliums, sich von Denen, für deren Heil sie arbeiteten, ernähren zu lassen, zu mißbrauchen pflegten. Wie es nun in den Gemeinden der Heidenchristen eine ultrapaulinische, zu einer schroffen und einseitigen antijüdischen Richtung sich hinneigende Parthei gab, die Vorläuferin des Marcion: so könnte Diotrephes an der Spitze einer solchen gestanden haben, und sein feindseliges Verfahren gegen jene Missionäre, wie gegen den Apostel Johannes, der bei seiner Ankunft in Kleinasien die aufkeimenden Gegensätze durch die Einheit des christlichen Geistes mit einander zu versöhnen und zu verschmelzen suchte, aus derselben Quelle abzuleiten sein. So wollte später ein Marcion,

dem Paulus sich allein anschließend, einen Johannes nicht gelten lassen.

Was einzelne Ueberlieferungen von der Wirksamkeit des Johannes in diesen Gegenden bis in ein sehr hohes Alter hinein berichten, stimmt ganz überein mit dem Bilde von seiner väterlichen Fürsorge für diese Gemeinden, das sich uns in diesen Briefen darstellt. So sehen wir ihn in einer durch Clemens Alexandrinus aufbewahrten Erzählung [1]), wie er auf einer Visitationsreise die Christen rings umher besucht, Gemeinden organisirt, für die Anstellung der würdigsten Männer in den Kirchenämtern sorgt. Bei einer solchen Veranlassung bemerkt er einen Jüngling, der unter dem Einflusse des Christenthums dem Reiche Gottes viel zu werden verspricht. Er empfiehlt ihn einem der Gemeindevorsteher als ein vom Herrn selbst ihm anvertrautes Gut. Der Gemeindevorsteher nimmt sich desselben sorgfältig an, bis er ihm die Taufe ertheilt hat. Nun aber vertraut er der Taufgnade zu viel. Er überläßt ihn sich selbst, und der Jüngling sinkt, von treuer Obhut entblößt, durch schlechten Umgang verleitet, immer tiefer in's Verderben, bis er zuletzt Hauptmann einer Räuberbande wird. Als Johannes nach Jahren wieder zu jener Gemeinde kommt, vernimmt er zu seinem größten Schmerze die traurige Veränderung, welche mit dem Jünglinge, von dem er sich so große Hoffnung gemacht, vorgegangen. Nichts kann ihn zurückhalten. Er eilt hin zu dem Sitze der Räuberbande. Er läßt sich gefangen nehmen und zu dem Hauptmann der Bande hinführen. Dieser kann seinen Anblick nicht ertragen, indem durch die Ehrfurcht gebietende Erscheinung des Johannes die Erinnerung an das, was er früher in seinem Innern erfahren hatte, wieder in ihm hervorgerufen und sein Gewissen geweckt wird. Er flieht bestürzt zurück, aber der Greis, voll väterlicher Liebe, strengt sich über seine Kräfte an, ihm nachzueilen. Er heißt ihn Vertrauen fassen, er verkündigt ihm Vergebung

1) Quis dives salv. c. 42.

seiner Sünden im Namen des Herrn. Es gelingt ihm durch väterliche Leitung seine Seele wieder zu retten und ihn zu einem würdigen Mitgliede der christlichen Gemeinde zu bilden [1]). So zeugt von dem johanneischen Geiste auch die durch den Hieronymus [2]) aufbewahrte Ueberlieferung. Da der Greis Johannes nicht mehr in die Gemeindeversammlungen gehen konnte, sondern von den Händen seiner Jünger sich dahin tragen lassen mußte, habe er immer nur dasselbe zu der Gemeinde gesprochen, sie an jenes Eine Gebot erinnert, welches er von Christus selbst als das Alles in sich schließende, das auszeichnende des neuen Bundes vernommen: „Meine Kinder, liebt euch unter einander!" Und als er gefragt wurde, warum er stets dasselbe wiederhole, habe er geantwortet: „weil genug geschieht, wenn dies Eine geschieht."

So wirkte der apostolische Greis bis gegen das Ende des ersten Jahrhunderts, und der Geist, der von den Gemeinden Kleinasiens in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ausging, zeugt von seiner vieljährigen Wirksam-

---

1) Clemens führt diese den johanneischen Geist athmende Erzählung als eine geschichtliche Ueberlieferung, keineswegs als ein Mährchen an, μῦθος = λόγος, nicht μῦθος, insofern das Wort so viel bedeutet als eine Fabel, ein Mährchen, ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον — — — παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον, s. Sugaar z. d. St. Freilich sind solche spätere Ueberlieferungen nicht hinreichende Bürgschaften, um eine Erzählung als durchaus wahr zu beglaubigen. Es wäre möglich, daß eine solche Erzählung so ausgebildet worden wäre, theils um dem praktisch nachtheiligen Vertrauen auf die magischen Wirkungen der Taufe zu steuern, die Wahrheit anschaulich zu machen, daß Jeder nach Erlangung der Taufe desto mehr der Wachsamkeit über sich selbst bedürfe, theils um der Meinung der Rigoristen in dem Pönitenzwesen, daß, wer einmal den Taufbund durch peccata mortalia verletzt habe, zur Sündenvergebung nicht wieder gelangen könne, entgegenzuwirken. Aber auf alle Fälle trägt doch diese von aller Ausmalung in's Wunderbare frei gehaltene Erzählung ganz das Gepräge wenigstens einer zum Grunde liegenden thatsächlichen Wahrheit.

2) Commentar. in ep. ad Galat. c. 6.

keit in diesen Gegenden. Ihn gebrauchte der Herr zum Werkzeuge, darüber zu wachen, daß der von dem Apostel Paulus hier gelegte Grund des Glaubens nicht durch das Ueberhandnehmen fremdartiger Spekulationen von verschiedenen Seiten her unterdrückt und daß nicht durch die verschiedenartigsten Uebertreibungen die Einheit des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens ganz zerrissen, daß nicht der herrliche Körper der christlichen Kirche in eine Menge von Sekten und Schulen aufgelöset, insbesondere nicht durch den mit neuer Macht hervortretenden Gegensatz des judaisirenden und hellenisirenden Elements in zwei Hälften zerspalten wurde. Seine eigenthümliche Richtung, welche mehr die Fülle und Tiefe des von Christus erfüllten Gemüths, als die Schärfe und Bestimmtheit des Begriffs darstellte, war, wie sie Alles, was den Grund des Glaubens an den Sohn Gottes zu gefährden drohte, mit feuriger Liebe abstieß, so untergeordnete Gegensätze mit einander zu versöhnen und die Bildung einer universellen christlichen Gemeinschaft aus verschiedenartigen Elementen zu befördern geeignet. Von seinem Einflusse zeugt der einfache praktisch-christliche Geist, der Geist der eifrigen Liebe zum Herrn und der Geist der an der ursprünglichen, wenn auch nicht ganz verstandenen Ueberlieferung festhaltenden christlichen Treue, welcher die Kirchenlehrer Kleinasiens im Kampfe mit der aufkeimenden und umsichgreifenden Gnosis auszeichnet.

So bildet Johannes den natürlichen Schlußpunkt des Zeitalters der apostolischen Kirche. Die durch ihn noch zuletzt in ihrer ursprünglichen Reinheit dargestellte Lehre des Evangeliums sollte nun ohne das überwiegende Ansehn eines Apostels dem Kampfe der mannichfaltigen Gegensätze, die wir schon bisher aufkeimen sahen, preisgegeben werden, auf daß die Kirche ohne eine sichtbare *menschliche* Leitung sich selbst überlassen, unter der unsichtbaren Obhut des Herrn zur Mündigkeit des Geistes sich hinanbilden und dann zuletzt aus den mit klarem Bewußtsein entwickelten Gegensätzen die *höhere und mit bewußter Erkenntniß*

aufgefaßte Einheit des johanneischen Geistes hervorgehen sollte.

Wir wollen nun noch den Entwickelungsgang der christlichen Lehre in dieser ihrer Ursprünglichkeit genauer betrachten und sehen, wie die Einheit des Geistes in der Mannichfaltigkeit der von demselben Geiste beseelten Eigenthümlichkeiten und der daraus hervorgehenden verschiedenen Auffassungsformen sich darstellte.

Sechster Abschnitt.

Die apostolische Lehre.

Nicht als ein starrer, todter Buchstabe sollte die Lehre Christi in Einer bestimmten, stehenden Form der Menschheit gegeben, sondern sie sollte als das Wort des Geistes und des Lebens aus dem Leben heraus in lebendiger Beweglichkeit und Mannichfaltigkeit verkündigt werden, durch solche von dem göttlichen Geiste erleuchtete Menschen, welche sie auf eine lebendige Weise und also gemäß ihren verschiedenen Eigenthümlichkeiten und der Verschiedenheit ihres eigenthümlichen Lebens und Bildungsganges auf eigenthümlich verschiedene Weise in sich aufgenommen und sich angeeignet hatten. Diese Verschiedenheit sollte dazu dienen, die lebendige Einheit, den Reichthum und die Tiefe des christlichen Geistes in der Mannichfaltigkeit der ohne Absicht einander gegenseitig ergänzenden und erläuternden menschlichen Auffassungsformen zu offenbaren, wie das Christenthum ja dazu bestimmt und dazu fähig ist, die verschiedensten Richtungen menschlicher Eigenthümlichkeit sich anzubilden, sie zu verklären und durch eine höhere Einheit mit einander zu verbinden, und wie die verschiedenen eigenthümlichen Grundrichtungen der menschlichen Natur darauf angelegt sind, zur Verwirklichung der Idee der Menschheit und zur Darstellung des Reiches Gottes in derselben zu allen Zeiten mit einander und in einander zu wirken. Wir müssen uns entgegenstellen einer starren dogmatischen Auffassungsweise, welche von den geschichtlichen Bedingungen in dem Entwickelungsprozesse der Offenbarung und von dem Prozesse einer genetischen Entwickelung überhaupt nichts wissen will; aber wir müssen auch protestiren gegen einen falschen Pragmatismus, der

aus den geschichtlichen Bedingungen erklären will das, was nur als Ausfluß des Geistes Christi verstanden werden kann, welcher aus dem Ursprünglichen etwas Abgeleitetes, das Apostolische durch Zersetzung der wildesten Willkür zu etwas Nachapostolischem macht und dessen Grundirrthum darin besteht, daß er an die Stelle des ächten geschichtlichen Christus, den der ganze Entwickelungsprozeß der christlichen Kirche zu seiner Voraussetzung hat, ein unbestimmtes Nebelbild setzt.

Wir können nun bei dem Entwickelungsgange der ursprünglichen christlichen Lehre besonders drei eigenthümliche Grundrichtungen unterscheiden, die paulinische, die jakobische, zwischen welchen beiden die petrinische als ein vermittelndes Glied erscheint, und die johanneische [1]. Wir wollen zuerst den paulinischen Lehrtypus betrachten, da wir in diesem die vollständigste und vielseitigste Entwickelung der christlichen Lehre finden und da diese am besten als Grundlage zur Vergleichung bei der Darstellung der andern apostolischen Grundrichtungen dienen wird.

1. Die paulinische Lehre.

Um den eigenthümlichen Lehrbegriff dieses Apostels genetisch zu entwickeln, müssen wir Rücksicht nehmen auf die Eigenthümlichkeit seines feurigen und tiefen Geistes, auf seinen eigenthümlichen Bildungsgang, wie er in pharisäischer Schule zu dialektischer und systematischer Entwickelung des von ihm angeeigneten Lehrstoffes gebildet worden, auf die eigenthümliche Art, wie er von der schroffsten Auffassung des gesetzlich jüdischen Standpunktes durch einen mächtigen Ein-

1) Trefflich sagt Dr. Nitzsch in Beziehung auf die verschiedenen apostolischen Lehrtypen: „Sie ignoriren heißt zu Gunsten einer einseitigen Dogmatik jene Vollständigkeit und Festigkeit aufgeben, die mit ihnen als gleich wesentlichen einander ergänzenden Betrachtungsarten der christlichen Glaubenslehre verliehen ist, eben das gering schätzen, worin die biblische Glaubenslehre ihre stille Erhabenheit über alle streitenden Systeme behauptet.“ S. die theologische Zeitschrift, herausgegeben von Schleiermacher, de Wette und Lücke. 1822. 3tes Heft. S. 68.

druck auf sein Inneres und durch eine heftige Krisis in demselben zum Glauben an das Evangelium geführt wurde [1]), auf die Eigenthümlichkeit seines apostolischen Wirkungskreises, in welchem er gerade mit einer Verfälschung des Christenthums durch Einmischung des Standpunktes, dem er selbst vor seiner Bekehrung zugethan gewesen war, am meisten zu kämpfen hatte. In Beziehung auf die Quelle, aus der er seine Erkenntniß der christlichen Lehre ableitete, ist das anzuerkennen, was er selbst über seine Unabhängigkeit und Selbstständigkeit als Lehrer des Evangeliums sagt. Zwar war ohne Zweifel auch zu ihm, wie er sich zuweilen darauf bezieht, eine Ueberlieferung von den Aussprüchen, Handlungen und Anordnungen Christi gelangt, und diese bildete den Stoff, an dem und aus dem sich sein christliches Bewußtsein entwickelte [2]); aber der Geist, den Christus seinen Jüngern verheißen hatte, als einen solchen, der ihnen den ganzen Sinn und Umfang der von ihm verkündigten Wahrheit aufschließen sollte, erleuchtete ihn auf eine selbstständige Weise, die in jenen Ueberlieferungen dem Grundkeime nach enthaltenen Wahrheiten weiter zu entwickeln und sie mit den durch die früheren göttlichen Offenbarungen mitgetheilten, wie den dem ursprünglichen Gottesbewußtsein der Menschheit eingepflanzten Wahrheiten zu Einem Ganzen zu verbinden. Diejenigen, welche ihn beschuldigt haben, daß er fremdartige jüdische Elemente mit dem Christenthume vermischt, verkannten durchaus den Apostel, welcher gerade in jeder Hinsicht den Gegensatz des christlichen und des jüdischen Standpunktes am schärfsten aufgefaßt und diesen Gegensatz am vollständigsten entwickelt hat. Etwas Anderes war es, daß er solche jüdische Elemente mit aufnahm, welche nichts dem Christenthume Fremdartiges enthielten, sondern im Gegentheil dazu bestimmt waren, die Grundlage der neuen christlichen Wahrheit zu bilden. Die Vergleichung der paulinischen Grundideen mit den von Matthäus und Lukas überlieferten

1) S. oben Bd. I. S. 133 f. 2) Ebendas. S. 72 f.

Worten Christi wird uns die Keime von jenen in diesen auffinden lassen, wenn wir nicht die Ordnung der Dinge umkehren und aus den Worten, die aus keines Menschen Geiste kommen konnten, die ein unverkennbares Merkmal der unnachahmlichen Originalität an sich tragen, den Worten unerschöpflichen Inhalts, in welche nur immer tiefer einzudringen das Streben des gesunden Geistes sein kann, nur zu einem Reflex der erst aus jenem ursprünglichen Geiste ausgeflossenen Richtungen machen wollen. Aber das, was dem Geistesblicke eines Paulus vorschwebte, das Bild des Christus, in dessen Angesicht ihm die Herrlichkeit Gottes entgegenstrahlte, das, was seinen hohen, stolzen Geist nach langem Widerstreben zu huldigen und in aller Demuth sich zu beugen nöthigte, es war kein Nebelbild, es war nicht der ihm wohlbekannte Abglanz von dem göttlichen Geschlechte der Menschen.

Was den vorbereitenden Standpunkt für das ganze christliche Leben des Paulus bildete, wodurch sein Uebergang vom Judenthum zum Christenthum bestimmt wurde, das begründete auch die eigenthümliche Form, in welcher das letztere von ihm aufgenommen und begrifflich ausgebildet wurde. Hier finden wir den natürlichen Mittelpunkt, von dem wir bei der Entwickelung seiner Lehre ausgehen. Die Begriffe *νόμος* und *δικαιοσύνη* bilden den Zusammenhang wie den Gegensatz seines späteren und früheren Standpunktes. Mit dem Namen der *δικαιοσύνη* wurde von dem alttestamentlichen Standpunkte die vollkommene theokratische Gesinnung und Lebensbeschaffenheit bezeichnet, mit welcher auch das vollkommene theokratische Bürgerrecht und somit die Berechtigung zur Theilnahme an allen den Mitgliedern der Theokratie bestimmten Gütern, der Anspruch auf vollkommene Seligkeit gegeben war. Zu jenem Prädikate eines *δίκαιος* und Allem, was daraus folgte, glaubte nun Paulus auf seinem früheren Standpunkte durch die strenge Gesetzbeobachtung zu gelangen, wie ja die Pharisäer, denen er zugehörte, darauf ihr Vertrauen und darin ihren Stolz setzten, indem sie sich durch mancherlei Umzäunungen gegen jede

Gesetzesverletzung verwahrt hatten. Er war, wie er selbst sagt (Philipp. 3), in Beziehung auf das, was zu dieser gesetzlichen Gerechtigkeit gerechnet wurde, untadelig gewesen. Auch von seinem christlichen Standpunkte nun galt ihm das Prädikat eines δίκαιος [1]) als das höchste, welches einem Menschen ertheilt werden konnte, und die δικαιοσύνη bezeichnete ihm das vollständige Geeignetsein zur Theilnahme an allen Rechten und Gütern der Theokratie und demnach der Seligkeit, der ζωή. Die Begriffe δικαιοσύνη und ζωή blieben ihm immer Correlatbegriffe. Aber seine Auffassung des Wesens dieser δικαιοσύνη selbst mußte eine durchgreifende Veränderung erleiden, da er von der Unzulänglichkeit und Nichtigkeit dessen, was er früher mit diesem Namen bezeichnet hatte, überzeugt worden. Jene δικαιοσύνη νομική hatte er als eine Scheingerechtigkeit anerkannt, welche zwar den Anforderungen der Menschen genügen, aber nicht vor dem durch keinen Schein zu täuschenden heiligen Gott und daher nicht in Beziehung auf das Reich Gottes gelten könne. Es war jetzt sein Grundprincip: Kein Mensch kann durch solche Werke, wie er sie vom Standpunkte des Gesetzes zu vollbringen vermag, oder überhaupt von diesem Standpunkte aus die vor Gott geltende Gerechtigkeit [2]) erlangen [3]).

1) Fern lag es dem Paulus, das Wort δικαιοσύνη bloß zur Bezeichnung eines untergeordneten sittlichen Standpunktes nach Art des späteren antijüdischen Gnosticismus zu gebrauchen, da er von der alttestamentlichen theokratischen Grundlage überall ausging. Ich kann daher auch nicht annehmen, daß Röm. 5, 7 durch das Wort ἀγαθός eine höhere Stufe der Sittlichkeit als durch das Wort δίκαιος bezeichnet werde. Das Gegentheil erhellt aus der Art, wie Paulus Röm. 7, 12 diese Worte zusammenstellt.

2) Wir gebrauchen das Wort Gerechtigkeit als Uebersetzung des Hebräischen und Hellenistischen in einem nur der ursprünglichen Bedeutung des deutschen Wortes entsprechenden Sinne, gerecht, was so ist, wie es sein soll.

3) Das paulinische οὐ δικαιοῦται ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἐξ ἔργων νόμου oder ἐν νόμου πᾶσα σάρξ, welche Formel sich bei dem Paulus höchst wahrscheinlich sehr bald durch die antithetische in der Art seiner Bekehrung begründete Entwickelung seiner christlichen Ueberzeugung bildete. S. oben Bd. I. S. 166.

diesen Gedanken, welcher den Gegensatz zwischen seiner früheren und seiner späteren Denkweise bezeichnet, hatte er besonders in der Polemik mit seinen judaisirenden Widersachern zu entwickeln.

Zwar handelte es sich in dem Streite mit diesen zunächst von den ἔργοις νόμου als Beobachtung der rituellen Vorschriften des Gesetzes; denn die Gegner des Paulus wollten ja eben diese, als zur wahren δικαιοσύνη und zum Geeignetsein für das Gottesreich nothwendig gehörend, den gläubigen Heiden auferlegen, und dies war es, was er nicht zulassen wollte. Doch von dem Standpunkte des Judenthums war eine solche Unterscheidung zwischen dem rituellen und ethischen Gesetz nicht möglich, da ja Alles auf gleiche Weise als göttliches Gebot betrachtet wurde und zum Gehorsam gegen den geoffenbarten göttlichen Willen beides auf gleiche Weise gehörte, aus der Gesinnung der ächten Frömmigkeit beides auf gleiche Weise hervorgehen sollte [1]). Wenn auch Paulus in verschiedenen Stellen und Beziehungen besonders an den rituellen oder besonders an den ethischen Inhalt des νόμος denkt, so liegt doch dabei immer derselbe Begriff im Ganzen zu Grunde. Auch wo er, wie in dem Briefe an die Galater, die rechtfertigende Kraft und die Verbindlichkeit des Ritualgesetzes besonders zu bekämpfen veranlaßt ist, geht doch seine Polemik von dem ganzen Begriffe des νόμος aus. Es ist der Begriff einer von außen her gegebenen Norm des Handelns, das Gesetz als ein Gebietendes, welches durch seine Gebote durchaus keine innere Veränderung im Menschen hervorbringen kann. Dem Gesetze — was von jedem Gesetze als solchem gilt — kann nur durch vollkommenen Gehorsam Genüge geleistet werden. Da nun kein Mensch diesen von dem göttlichen Gesetze ge-

1) Auch wenn Christus in der Bergpredigt sagt, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen, so ist gewiß an eine solche Unterscheidung nicht zu denken. S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 147 f.

forderten Gehorsam zu verwirklichen vermag, so folgt daraus, daß es über Alle, als der Verletzung schuldig, die Verdammung ausspricht; Galat. 3, 10. Dies gilt von dem gebietenden Sittengesetze, welches sich in dem Gewissen offenbart, nicht minder, als von dem besonderen Ausdrucke dieses Gesetzes in der alttestamentlich theokratischen Form, wie ja Paulus selbst dasselbe in dem Römerbriefe auf das im Herzen des Menschen niedergeschriebene Gesetz, das Gesetz des Gewissens anwendet und wie er sagt, daß dasselbe in Denjenigen, welchen der νόμος in der äußerlich theokratischen Form nicht gegeben worden, auf gleiche Weise das Schuldbewußtsein hervorrufe.

In Beziehung auf den ganzen Begriff des νόμος als die Offenbarung der göttlichen Anforderungen an den Menschen in der Form eines gebietenden Gesetzes sagt der Apostel Galat. 3, 21, daß wenn dasselbe den Menschen innerlich lebendig machen, ein wahres inneres Leben, aus welchem von selbst alles Gute hervorgehen müßte, ihm mittheilen könnte, man mit Recht von einer δικαιοσύνη, die aus dem Gesetze hervorgeht, reden würde. Zwar könnte auch in dem Falle, wenn der Mensch der Beschaffenheit seines innern Lebens nach mit den Anforderungen des Gesetzes wirklich übereinstimmte, nicht eigentlich gesagt werden, daß er durch die Werke des Gesetzes die vor Gott geltende Gerechtigkeit erlange; denn das Aeußere setzt ja vielmehr das Innere, die dem Blicke des allwissenden Gottes schon durch sich selbst offenbar gewordene Gesinnung der wahren Gerechtigkeit, voraus[1]), dieses kann nicht aus jenem, sondern jenes muß

1) Was auch Aristoteles anerkannte: Ὅτι δεῖ τὰ δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι. — Τὰ πράγματα δίκαια λέγεται, ὅταν ᾖ τοιαῦτα, οἷα ἂν ὁ δίκαιος πράξειεν· δίκαιος δ' ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι πράττουσιν. Eth. Nicomach. II. c. 3. So wie bei Paulus der Gegensatz zwischen dem Standpunkte der Gesetzesgerechtigkeit und der wahren Gerechtigkeit, bei dem Aristoteles zwischen dem τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιεῖν und dem πῶς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα, ὥστ' εἶναι ἀγαθὸν,

aus diesem hervorgehen. Doch wären in diesem Falle die den Forderungen des Gesetzes entsprechenden Werke die nothwendigen Merkmale des wahrhaft Gerechten und der vor Gott geltenden Gerechtigkeit, etwas wahrhaft Gott Wohlgefälliges. Dies findet nun aber in dem gegenwärtigen Zustande des Menschen keineswegs statt. Die den Anforderungen des Gesetzes entsprechende Gesinnung ist in ihm nicht vorhanden und das äußerlich gebietende Gesetz kann auf sein Inneres nicht einwirken, ihm die Kraft zur Vollziehung des Gebotenen nicht mittheilen, den in der Gesinnung vorhandenen Gegensatz nicht überwinden. Wenn es ihn auch durch sinnliche Triebfedern, wie sinnliche Furcht oder Hoffnung, Eitelkeit, die sich vor Gott oder vor den Menschen geltend machen will, antreibt, dem Anscheine nach das Gebotene zu vollbringen, so fehlt doch immer die von dem Geiste des Gesetzes geforderte Gesinnung. Die so erfolgenden Werke, mögen sie auf den ethischen oder den rituellen Theil des *νόμος* sich beziehen, ermangeln der Gesinnung, welche das Merkmal der ächten, vor dem heiligen Gott sich so darstellenden *δικαιοσύνη* sind. Vermöge dieses Begriffszusammenhanges geschieht es, daß, wenngleich *ἔργα νόμου* an und für sich solche Werke sein könnten, welche die Vollziehung des Gesetzes wirklich darstellen, vielmehr von Paulus nur Handlungen der scheinbaren, äußerlichen, nicht innerlichen Gesetzerfüllung, darunter verstanden werden, die

---

λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν (das *φρονεῖν τὰ τοῦ πνεύματος*, von welchem Alles ausgehen soll, Röm. 8, 5) *καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων. Τὴν μὲν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή.* L. c. l. VI. c. 13. Das Christenthum erhebt nur die Beziehung des Geistes über den Reflex des Guten in den *πραττομένοις* zu dem *αὐτὸ ἀγαθὸν*, dem Urquell und Urbild alles Guten in Gott, zur Gemeinschaft mit Gott und Darstellung dieser Gemeinschaft im Handeln. Die Gesinnung des wahrhaft Gerechten, welche Alles auf die Verherrlichung Gottes bezieht. Die Sittlichkeit, das sich offenbarende und darstellende göttliche Leben. Und das Christenthum weist auch den Entwickelungsprozeß nach, durch welchen der Mensch vermöge der Wiedergeburt zu jener *ἀρετή*, welche die rechte *προαίρεσις* erzeugt, gelangen soll.

Bezeichnung der bloßen Legalität im Gegensatze gegen die ächte Frömmigkeit und Sittlichkeit. Die ἔργα νόμου nicht gleich, sondern entgegengesetzt den ἔργοις ἀγαθοῖς. Ephes. 2, 10. Von einer solchen gesetzlichen Frömmigkeit redet er, wenn er sagt Phil. 3, 6, daß er in dieser Beziehung als Pharisäer untadelig gewesen sei, obgleich er nachher von dem christlichen Standpunkte dies als etwas Nichtiges anerkannte. So konnte Paulus in einem zwiefachen Sinne sagen, daß durch Werke des Gesetzes kein Mensch vor Gott gerechtfertigt werden könne. Versteht man die Werke des Gesetzes in dem ideellen Sinne, so kann Keiner solche Werke, wie sie das Gesetz verlangt, vollbringen. Verstehen wir das Wort im empirischen Sinne, so sind diejenigen Werke, welche auf dem Standpunkte des Gesetzes wirklich zu Stande kommen, keine solche, wie sie dem Geiste und den Anforderungen desselben entsprechen.

Wenn man die Behauptung von der Unzulänglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit ohne genauere Bestimmung hinstellt, so könnte sie so verstanden werden, daß die sittlichen Gebote des Gesetzes einen nur untergeordneten sittlichen Standpunkt darstellten und eben deshalb Keinen zur wahren Gerechtigkeit führen konnten. Nach dieser Voraussetzung würde denn auch das Urtheil über die Leistungen des Christenthums eigenthümlich bestimmt werden, indem sodann die Darstellung einer vollkommenen Sittenlehre den wesentlichen Vorzug des Christenthums vor dem früheren gesetzlichen Standpunkte bilden müßte. Aber es erhellt aus der Art, wie Paulus diese Behauptung begründet, daß er dies nicht kann sagen wollen. Nirgends klagt er das Gesetz von dieser Seite an, sondern er preiset es vielmehr Röm. 7 als etwas an sich Heiliges und Gutes. Das Eine von dem νόμος an die Spitze gestellte Gebot der Liebe enthält ja nach Röm. 13, 9 schon Alles, was zur sittlichen Vollkommenheit gehört, und wer dies nur erfüllen könnte, wäre wirklich ein Gerechter. Auch will Paulus in den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefes gerade beweisen, daß den Juden in Beziehung auf

ihren νόμος, wie den Heiden in Beziehung auf das der sittlichen Natur eingeschriebene Gesetz nicht die Kenntniß dessen, was gut sei, sondern der kräftige Wille zur Vollbringung des anerkannten Guten fehle. Der Grund, warum das Gesetz die wahre Gerechtigkeit nicht zu erzeugen vermag, liegt vielmehr nur in dem Formellen desselben — weil es das Gute nur als Gebot von außen her darstellt — und in dem Verhältnisse dieses Gebotes zu der Gemüthsbeschaffenheit Dessen, dem das Gesetz gegeben worden. Dies führt uns in den Mittelpunkt der paulinischen Anthropologie ein. Die menschliche Natur als eine von dem göttlichen Leben entfremdete, mit den Anforderungen des Gesetzes, sei es das ewige Sittengesetz oder das Gesetz in seiner äußerlich theokratischen Form, in Widerspruch stehende. Diesen Gegensatz müssen wir nun genauer untersuchen.

Das Princip in der menschlichen Natur, welches der Vollziehung des Gesetzes widerstrebt, bezeichnet der Apostel gewöhnlich mit dem Namen des Fleisches, den Menschen, in welchem dies Princip vorherrscht, oder den Menschen, dessen Sinn noch nicht durch das Christenthum umgebildet worden, mit dem Namen eines σαρκικὸς, eines τὰ τῆς σαρκὸς φρονῶν. Er stellt das dem Gesetze widerstrebende Princip als ein Gesetz in den Gliedern dar, welches dem Gesetze der Vernunft widerstreitet, er redet von den sündhaften Regungen in den Gliedern, welche die Vollziehung des von dem Geiste anerkannten Gesetzes hindern, s. Röm. 7; den Körper als den Sitz der sündhaften Begierden nennt er das σῶμα τῆς ἁμαρτίας Röm. 6, 6, das σῶμα τῆς σαρκὸς Coloss. 2, 11. Daraus könnte man schließen, daß Paulus die Sünde von dem Gegensatze zwischen Sinnlichkeit und Geist in der menschlichen Natur ableitete, und darnach könnte er das Böse als einen nothwendigen Durchgangspunkt in der Entwickelung der menschlichen Natur, bis zur vollkommenen Herrschaft des Geistes in derselben, gesetzt haben. Dies aber konnte der Sinn des Apostels nicht sein; denn er betrachtete diesen Zwiespalt zwischen Vernunft und Sinn-

lichkeit nicht als etwas in der ursprünglichen Naturanlage des Menschen Gegründetes, sondern als die Folge einer freien Abweichung desselben von seiner ursprünglichen Bestimmung, als etwas Verschuldetes, und es zeigt sich hier schon, wie praktisch wichtig die Voraussetzung einer ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und eines Abfalls von derselben in der paulinischen Lehre ist. Wir würden demnach auf jeden Fall in dem Sinne des Paulus das Uebergewicht der sinnlichen Triebe über die Vernunft doch nur als die wesentlichste Folge der ersten sittlichen Entzweiung betrachten können.

Aber auch überhaupt gegen die Annahme, daß er, wenn er die σάρξ als die Quelle der Sünde bezeichnet, darunter nichts Anderes, als die dem geistigen Princip im Menschen widerstrebende Sinnlichkeit verstehen sollte, ist Manches einzuwenden. Galat. 5, 20 nennt er unter den Wirkungen der σάρξ Spaltungen, die sich doch keineswegs alle aus sinnlichen Triebfedern ableiten ließen. Hier könnte man zwar die gewöhnliche Ansicht dadurch retten, daß man sagte: Paulus habe eben an solche Spaltungen gedacht, die er aus sinnlichen Triebfedern, aus sinnlicher Denkweise, wie aus dem am Sinnlichen klebenden, einer geistigeren Auffassung des Christenthums widerstrebenden Judaismus ableitet. Noch auffallender erscheint es aber, daß er auch bei der irrthümlichen Richtung, welche er in der Gemeinde zu Colossä bekämpft, auf die σάρξ, auf einen νοῦς σαρκικός, Alles zurückführt, und hier ließe sich doch schwerlich aus einem Kleben am Sinnlichen Alles ableiten, da wir hier im Gegentheil ein falsches Streben nach Entsinnlichung, eine ascetische Richtung, welche den sinnlichen Bedürfnissen sogar ihr Recht nicht widerfahren ließ, bemerken. Und möchte man auch in allem diesem noch die Wirkungen einer wenngleich verfeinerten Sinnlichkeit finden, derjenigen Richtung, welche an dem Aeußerlichen haftend zu der rein innerlichen Religion des Geistes sich nicht erheben konnte, so kommt doch noch hinzu, daß auch in der korinthischen Gemeinde der Apostel

Alles, was sich dem Christenthume, sei es in offenem oder verborgenem Kampfe, entgegenstellte, und unter diesem auch die das einfache Evangelium verachtende spekulative hellenische Richtung (das σοφίαν ζητεῖν) aus der σὰρξ ableitet. Nimmt man alles dies zusammen, so geht sicher daraus hervor, daß der paulinische Begriff von der σὰρξ mehr als die Sinnlichkeit umfaßt. Und dies wird auch dadurch bestätigt, daß Paulus nicht allein gleichbedeutend mit dem κατὰ σάρκα περιπατεῖν gebraucht das κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν, sondern daß er auch mit der Bezeichnung des ἄνθρωπος σαρκικὸς gleichbedeutend setzt die Bezeichnung des ἄνθρωπος ψυχικὸς 1 Korinth. 2, 14. Alles dies nämlich bezieht sich nur auf den Gegensatz des Menschlichen gegen das Göttliche, sei es die σὰρξ oder die ψυχὴ im Gegensatze gegen das θεῖον πνεῦμα. Paulus erkannte in dem Weisheitsdünkel des Hellenen, der mit allem seinem Streben doch über die Schranken des weltlichen Daseins nicht hinauskommt und sich befriedigt fühlt, ohne das höchste Gut gefunden zu haben, das allein dem Geiste wahre Befriedigung gewähren kann, in der Anmaßung der eingebildeten Werkgerechtigkeit des Juden dasselbe Princip der σὰρξ wie in der sinnlichen Genußsucht. Es giebt eine σοφία κατὰ σάρκα, eine δικαιοσύνη κατὰ σάρκα. Die Begriffe σὰρξ, κόσμος, πνεῦμα τοῦ κόσμου entsprechen einander. So bezeichnet die σὰρξ die menschliche Natur überhaupt in dem Zustande ihrer Entfremdung vom göttlichen Leben, die Richtung zur Welt als eine von der Richtung zu Gott losgerissene, und es kann aus dieser Bezeichnung gar nichts darüber bestimmt werden, was Paulus als die Eine Grundrichtung, aus welcher sich alle Erscheinungsformen der Sünde ableiten ließen, betrachtet, oder ob er überhaupt Eine solche angenommen habe. Ueber das Letzte findet sich bei ihm allerdings keine bestimmte Erklärung. Wie er aber das θεῷ, Χριστῷ ζῆν als das Princip des Guten im Menschen setzt, so liegt darin, daß das sich selbst leben, die selbstsüchtige Richtung (das ἐγὼ in der Beziehung auf sich selbst, nicht

dem Gottesbewußtsein sich unterordnend, Gal. 2, 20) die Grundrichtung des Bösen sei. Theils nun insofern die Macht des sündhaften Princips bei dem gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur sich besonders in dem Widerstreite der sinnlichen Triebe gegen das von dem Geiste anerkannte Gesetz zu erkennen giebt, theils insofern das Christenthum zuerst besonders unter den Ständen, in welchen es mit der Macht der sinnlichen Rohheit am meisten zu kämpfen hatte, sich verbreitete, theils insofern der Körper der die Seele beherrschenden sündhaften Richtung als Organ dient und die Macht sündhafter Gewöhnung, mit einer gewissen erlangten Selbstständigkeit, länger in ihm fortwirkt, nachdem die Seele eines höheren Lebens theilhaft geworden, — in allen diesen Beziehungen geschieht es, daß Paulus öfters den der sündhaften Gewöhnung dienenden Leib für das ganze Wesen der Sünde setzt.

Gewöhnlich bezieht sich Paulus nur auf das Bewußtsein der Sünde als eine allgemeine Thatsache in der menschlichen Natur, und er beruft sich hier auf das, was Jeder aus seiner eigenen inneren Erfahrung erkennen konnte. Nur so konnte seine Verkündigung überall Eingang finden, weil sie sich an eine Grundwahrheit anschloß, die nicht aus Ueberlieferung, auf das Zeugniß fremder Autorität, angenommen zu werden brauchte, sondern in jedem Selbstbewußtsein als solche sich offenbaren mußte. Das Bewußtsein dieses Zwiespaltes in der menschlichen Natur, das daraus hervorgehende Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit bleibt in seiner unwandelbaren Geltung unabhängig von aller geschichtlichen Ueberlieferung, und wenn auch der Mensch diesen Zwiespalt als etwas thatsächlich Gegebenes anerkennen müßte, ohne den Ursprung desselben erklären zu können. Diese innere Thatsache, auf welche sich Paulus, als auf etwas unmittelbar Gewisses beruft, müssen wir wohl unterscheiden von allen Erklärungsweisen derselben[1]), welche als unhaltbar

1) Diese Thatsache, die einzig nothwendige Voraussetzung des

erscheinen könnten, ohne daß doch diese Thatsache, das daraus hervorgehende Bewußtsein einer Erlösungsbedürftigkeit und der aus diesem sich entwickelnde Glaube an einen Erlöser, ihre Geltung verlieren würden. Sehr natürlich ist es daher und ein Beweis von der Lehrweisheit des Apostels, daß er in so wenigen Stellen von der ursprünglichen Vollkommenheit des ersten Menschen und von der ersten Sünde handelt, im Verhältnisse zu den vielen, die sich auf jene allgemeine Thatsache beziehen. Daraus folgt nun aber keineswegs, daß das, was er über das erste sagt, in einem bloß zufälligen Zusammenhange mit seinen christlichen Ueberzeugungen stehe, daß ihm Alles, was er von dem ersten Menschen sagt, nur als eine aus der Gewöhnung jüdischer Vorstellungen entlehnte Folie diene, um die erlösenden Wirkungen Christi durch den Gegensatz anschaulicher zu bezeichnen. Vielmehr hängt diese Voraussetzung mit dem ganzen christlichen Bewußtsein des Apostels inniger und genauer zusammen, wie wir dies schon andeuteten; denn sie liegt überall zum Grunde, wo er diesen Zwiespalt nicht als etwas durch die göttliche Schöpfung selbst so Geordnetes und in dem Entwickelungsgange

---

Glaubens an einen Erlöser, ist an sich von aller Untersuchung über die Abstammung des Menschengeschlechts unabhängig, als etwas durch die unmittelbare innere Erfahrung Gewisses, einem Gebiete des Lebens angehörend, welches über alle Spekulation, Natur- und Geschichtsforschung hinausliegt. Und die Lehre von einer Präexistenz der Seelen könnte, wenn auch ein unhaltbarer Erklärungsversuch, doch diese Thatsache selbst gleichfalls zu ihrer Voraussetzung haben und sie bestehen lassen. Dasselbe gilt auch von Müller's eigenthümlicher Modification dieser Lehre, der Präexistenz in einem noch ganz unbestimmten, embryonischen Dasein. In welchem Versuche zur Lösung eines der schwierigsten Probleme ich das Streben, ohne Sophistik die sittliche Freiheit zu behaupten, als das Ehrenwerthe anerkennen muß, so wenig ich auch mit dieser Auffassungsweise selbst übereinstimmen kann. — Das ist eben das Wesen des Christenthums, daß es auf einer g e s c h i c h t l i c h e n T h a t s a c h e ruht, die, um in ihrer wahren Bedeutung anerkannt zu zu werden, nur die Erfahrungen voraussetzt, welche jeder Mensch an sich selbst machen kann.

der menschlichen Natur Nothwendiges, sondern als etwas Verschuldetes darstellt. Für die Rechtfertigung der Heiligkeit und Liebe Gottes mußte es ihm wichtig sein, sagen zu können, daß der Mensch nicht in diesem Zustande von Gott geschaffen worden, sondern daß derselbe erst aus einem Mißbrauche der ihm verliehenen Freiheit hervorgegangen sei [1]).

So könnte nun aber die Sache nicht angesehen werden, wenn, wie von Manchen behauptet worden, Paulus den ersten Menschen nur als Repräsentanten der menschlichen Natur überhaupt dargestellt und an diesem Beispiele nachweisen gewollt hätte, wie vermöge der ursprünglichen Anlage der menschlichen Natur die Lust, im Gegensatze gegen das

---

1) Ein mir besonders theurer Freund, Krabbe, bemerkt in seinem trefflichen Buche über die Lehre von der Sünde S. 56, es sei ihm nicht ganz klar geworden, wie ich mir die Entstehung der Sünde in dem ursprünglichen Zustande denke. Aber es lag auch hier meinem Zwecke, da ich nur die Lehre des Apostels Paulus in der Form, in welcher sie von ihm aufgefaßt und dargestellt worden, und ihrem Zusammenhange entwickeln wollte, fern, mich darüber, wie ich als Dogmatiker hätte thun müssen, weiter zu erklären, daß nach meiner Ueberzeugung der Ursprung des Bösen nur als Thatsache, als eine vermöge der kreatürlichen Freiheit mögliche, aber nicht anderswoher abzuleitende, noch zu erklärende Thatsache verstanden werden kann. Es liegt in dem Begriff des Bösen, daß es das durchaus Unerklärliche ist, und wer es erklären will, hebt den Begriff desselben auf. Nicht die Schranken unsrer Erkenntniß machen den Ursprung der Sünde zu etwas für uns Unerklärlichem, sondern es folgt aus dem Wesen der Sünde als eines Aktes der freien Willkür, daß sie in aller Ewigkeit eine unerklärte Thatsache bleiben muß. Sie kann nur empirisch verstanden werden vermittelst des sittlichen Selbstbewußtseins. *Τὸ ἐρώτημα, ὃ πάντων αἴτιόν ἐστι κακῶν, μᾶλλον δὲ ἡ περὶ τούτου ὠδὶς, ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγιγνομένη, ἣν εἰ μή τις ἐξαιρεθήσεται, τῆς ἀληθείας ὄντως οὐ μή ποτε τύχοι.* Ep. II. Platon. Wer in seiner anmaßenden Armseligkeit sich dabei beruhigen konnte, die menschliche Natur zu verstümmeln, auf ein Minimum zu reduciren, das Denken in einer gewissen Form an die Stelle des ganzen Menschen zu setzen, mag sich nachher alle Erscheinungen in dem Leben des Geistes auf seine Weise zurechtlegen; aber die unüberwindliche Stimme der Natur wird gegen alle verkünstelnden Theorieen ihr Recht geltend zu machen wissen.

vernünftige Princip, oder im Gegensatze gegen die Anlage zum Gottesbewußtsein zuerst hervortreten mußte, was sich noch immer in jedem einzelnen Menschen wiederhole, damit der Mensch aus dem Bewußtsein dieses Gegensatzes heraus durch die Erlösung zur wirksamen Herrschaft des Gottesbewußtseins in seiner Natur gelangen sollte. Diesen Ideenzusammenhang würden wir allerdings bei Paulus angedeutet finden, wenn es sich nachweisen ließe, daß er in der Stelle Röm. 7, 9 u. d. f. auf den Zustand der ursprünglichen Unschuld anspielte und zeigen wollte, wie durch das Gebot jener Zustand der kindlichen Unbefangenheit aufgehoben, die schlummernde Lust im Menschen zum Bewußtsein gebracht und zur Wirksamkeit hervorgerufen wurde. Aber es läßt sich durchaus nicht beweisen, daß der Apostel, wo er eine scheinbare Unschuld bezeichnet, bei welcher das Princip der Sündhaftigkeit schon, nur noch weniger entwickelt, zum Grunde liegt, an jene ursprüngliche Unschuld, welche er vielmehr als eine Sündenlosigkeit beschreibt, gedacht haben sollte. Gewiß hätte er nicht sagen können, durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, wenn er nach Röm. 7, 9 die Sünde als der Anlage nach schon in dem ersten Menschen vorhanden, als etwas in dem Wesen der menschlichen Natur Gegründetes vorausgesetzt hätte. Um dies zu vereinigen, muß man aus einer fremden Denkweise in den Ideenzusammenhang des Paulus etwas hineinlegen, das sich durchaus nicht als ihm angehörend nachweisen läßt. Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß eine Freiheit in dem Sinne, in welchem sie nach dieser paulinischen Lehre anerkannt werden müßte, und ein Uebergang aus Sündenlosigkeit zur Sünde etwas Undenkbares sei, so ist man doch nicht berechtigt, Paulus nach einer Vorstellung, die sich bei ihm durchaus nicht findet, zu erklären. Nicht zu erwähnen, daß jene Ansicht seinem ethisch-religiösen Geiste, wie dem des Christenthums überhaupt widerstreitet; denn nach derselben würde das Bewußtsein der Freiheit

und damit zusammenhangend das Schuldbewußtsein doch nichts Anderes sein, als ein nothwendiger, von dem Schöpfer selbst in dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur angelegter Schein, eine auf dem Standpunkte des individuellen Selbstbewußtseins unvermeidliche Selbsttäuschung.

Freilich sagt Paulus 1. Korinth. 15, 46, daß in dem Entwickelungsgange der Menschheit dem πνευματικὸν das ψυχικὸν vorangehen mußte, zuerst die menschliche Natur als eine von dem irdischen Menschen abstammende sich entwickeln, dann erst der himmlische Mensch in dem Entwickelungsgange derselben eintreten und mit einem neuen göttlichen Lebensprincip dieselbe durchdringen sollte. Aber gewiß ist dies in dem Sinne des Paulus nicht so zu verstehn, als wenn vermöge jener irdischen Beschaffenheit der menschlichen Natur die Sünde einen nothwendigen Durchgangspunkt hätte bilden müssen, die Sündenlosigkeit erst von Christus hätte ausgehen können, was mit dem über den paulinischen Ideenzusammenhang Bemerkten durchaus in Widerspruch stehen würde. Es bezieht sich hier dem Zusammenhange nach der Gegensatz überhaupt nicht auf die Begriffe von einem der Sünde Unterworfen- und Sündenlos-sein, sondern auf ein dem Tode Unterworfen- und über den Tod Erhaben-sein. Es wird hier nur dies ausgesagt, daß der erste Mensch noch jenes erst von Christus ausgegangenen göttlichen lebendigmachenden Geistes ermangelte, der nichts Fremdartiges neben sich bestehen lassen kann, unvergängliches göttliches Leben allem dem mittheilt, was mit ihm in Berührung kommt. Es geht daraus allerdings hervor, daß der Mensch zu dem höheren Standpunkte eines über den Bereich des Todes erhabenen göttlichen Lebens fortschreiten sollte. Aber es folgt keineswegs daraus, daß die Sünde etwas in der damaligen Beschaffenheit der menschlichen Natur Angelegtes war, daß die Sünde einen nothwendigen Durchgangspunkt für jene fortschreitende Entwickelung bilden mußte und jene Verherrlichung der menschlichen Natur, welche nachher durch die Erlösung vermittelt

wurde, nicht ohne dasselbe hätte vorbereitet werden können. Vielmehr werden wir als Lehre des Paulus dies bezeichnen müssen, daß der Mensch dazu bestimmt war, durch eine ganz reine, nicht von der Sünde getrübte Entwicklung zu jener ihm zugedachten Höhe sich zu erheben. Erst nachdem die Sünde als etwas, das gar nicht hätte hervortreten sollen, erschienen war, offenbarte sich im Gegensatze mit derselben die erlösende Gnade, als freies Erbarmen über den der Sündenschuld Verfallenen, und es ist deren Werk, nicht bloß wiederherzustellen das durch die Sünde, die gar nicht zum Dasein kommen sollte, Verdorbene, sondern auch zu jener höheren Stufe, für die der Mensch durch freies Handeln sich hätte würdig machen sollen, ihn zu erheben. Immer aber bleibt doch das Wiederherstellen der ursprünglichen, durch die Sünde getrübten Gottähnlichkeit (Col. 3, 10; Ephes. 4, 24) ein Moment des durch die Erlösung zu vollbringenden Werkes. Der alte Mensch ist nicht der in der ursprünglichen Natur des ersten Menschen angelegte, sondern der erst aus der Sünde, dem der ursprünglichen Natur Widerstrebenden, geborene. Die neue Schöpfung wird als Erneuerung, Wiederhellung der ursprünglichen aufgefaßt. Paulus erkennt, wenn in dem gefallenen Menschen (Apostelgesch. Kap. 17), also gewiß um so mehr in dem ursprünglichen ein göttliches Geschlecht, welches ohne die Sünde, die etwas damit in Widerspruch Stehendes ist, sich zu entwickeln, sich zu offenbaren, aus sich heraus Alles zu gestalten bestimmt war. Die Sünde erscheint so nach allem diesem immer als etwas, das von dem Entwicklungsgange der menschlichen Natur fern bleiben sollte.

Dadurch also hat die Sünde des ersten Menschen in dem Ideenzusammenhange des Paulus so große Bedeutung, weil sie die freie That war, von welcher eine der ursprünglichen sittlichen Natur des Menschen oder dem Bilde Gottes in derselben widersprechende Lebensrichtung ausging. Wenn er Röm. 5, 12 sagt: „Durch Einen Menschen ist die Sünde

in die Welt eingetreten, so verstehen wir es, da er keine andere Bestimmung hinzufügt, am natürlichsten so, daß die sündhafte Willensrichtung oder der Gegensatz zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen, nun zuerst einmal hervorgetreten in der bisher sündenlosen menschlichen Natur, mit der Entwicklung des Geschlechts von diesem ersten Punkte aus sich fortpflanzte. Dasselbe Gesetz, welchem die Fortpflanzung der Menschheit im Ganzen und in den einzelnen Theilen, den Völkern und Familien folgt, ohne welches es gar keine Geschichte, keine Entwickelung der Menschheit als Gattung geben könnte, Alles in vereinzelte, ganz von einander getrennte Momente zerfallen müßte; — eine ganz atomistische oder arminianische, durch die unbefangene Betrachtung der Geschichte und des Lebens widerlegte Ansicht. Und in der That sehen wir ja auch Paulus dasselbe Gesetz anwenden, wenn er das Böse in seinen zusammenhangenden und einander bedingenden Wirkungen in der großen Masse der Menschheit, der Gesammtheit der Juden oder Hellenen betrachtet.

Alle Menschen sündigten von nun an, indem sie dieser durch den Entwickelungsgang des Geschlechts auf sie übergegangenen sündhaften Richtung folgten. In diesem Sinne sagt Paulus, daß durch Eines Ungehorsam Alle Sünder wurden [1]). Ferner stellt er Sünde und Tod zusammen und

1) Es ist jetzt wohl allgemein anerkannt, daß in den letzten Worten Röm. 5, 12 das Pronomen relativum nicht auf Adam zurückbezogen werden kann. Es leuchtet mir auch nicht ein, was Rothe S. 32 in seiner scharfsinnigen Abhandlung über diese Stelle, Wittenberg 1836, behauptet hat, daß ἐφ' ᾧ nicht „deshalb, weil" übertragen werden könne. Die ursprüngliche Bedeutung dieser Präposition mit dem Dativ, vermöge welcher sie etwas Bedingendes, Begleitendes, den Anschließungspunkt für etwas bezeichnet, geht von selbst leicht in die Bezeichnung eines gewissen Causalverhältnisses über, und wie ἐπί mit dem Dativ dies bedeutet, kann daher ἐφ' ᾧ nach einer Attraction „deshalb weil" bedeuten. Diese Bedeutung ist sicher 2 Korinth. 5, 4 anzunehmen. Was

sagt, daß mit der Sünde der Tod in die Welt gekommen und sich auf alle Menschen verpflanzt habe. Dies kann nun im dem Sinne des Paulus nicht so verstanden werden, als wenn dadurch eine wesentliche Veränderung in dem physischen Organismus des Menschen vor sich gegangen und der Körper erst dadurch aus einem unsterblichen ein sterblicher geworden wäre; denn er sagt ausdrücklich 1 Korinth. 15, 46 das Gegentheil, indem er dem ersten Menschen ein σῶμα χοϊκὸν, ψυχικὸν beilegt im Gegensatze gegen das σῶμα πνευματικὸν der Auferstehung. Es kann diese Veränderung also nur theils auf die besondere Art und Weise sich beziehen, in welcher jetzt das Ende des einzelnen irdischen Daseins erfolgt, diese gewaltsame Zerreißung des Bandes zwischen Seele und

---

Rothe S. 25 gegen diese Auffassung an der letzten Stelle sagt, ist durchaus unstatthaft. Auch nach dieser Auffassung findet sich hier keineswegs ein Widerspruch mit Philipp. 1, 21—24; denn die Sehnsucht nach dem ewigen Leben schließt ja keineswegs das in der menschlichen Natur immer nothwendig gegründete Sich-sträuben gegen den Todeskampf aus. Immer möchte der Mensch zu dem höheren Dasein ohne einen so gewaltsamen Uebergangsprozeß durchdringen können, und allerdings ist, was Rothe verneint, das βαρεῖσθαι ein eben so nothwendiges und bleibendes Merkmal des christlichen Lebens, als das ἐπενδῦσαι. — Gern aber will ich zugeben, daß Paulus gerade dieses Ausdrucks in der Stelle des Römerbriefes zur Bezeichnung der Causalität sich bediente, weil dieser der Form, unter der er sich die Causalität hier dachte, mehr als ein anderer entsprach. Die erste, ursprüngliche Causalität, die Sünde Adams, — die sekundäre Ursache, der Anschließungspunkt für diese Verbreitung des Todes von Adam her, das Sündigen der einzelnen Menschen, wodurch der auch subjektiv sich darstellende Zusammenhang zwischen Sünde und Tod bedingt ist. Der Tod verbreitete sich als Strafe der ersten mit klarem Bewußtsein als Uebertretung eines positiven Gesetzes begangenen Sünde mit der sündigen Richtung zugleich auf alle Nachkommen Adams, und er findet bei Allen seinen Anschließungspunkt darin, daß Alle gesündigt haben. Der Zusammenhang zwischen Sünde und Tod ist ein allgemeiner, durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurchgehender, weil alle Menschen an der Sünde Theil haben. Daher mußte sich die Sache ganz anders stellen, wenn ein Sündenloser in die Entwickelung der Menschheit eintrat: bei einem Solchen konnte dieser natürliche Zusammenhang zwischen Sünde und Tod nicht stattfinden.

Leib, welche wir mit dem Namen des Todes bezeichnen, theils auf die Art, in welcher die Nothwendigkeit eines solchen Todes in das Bewußtsein aufgenommen wurde. Beides hängt aber genau mit einander zusammen. Wie Leben, Leben in der Gemeinschaft mit Gott, göttliches, heiliges, seliges und unvergängliches Leben in der neutestamentlichen, namentlich der johanneisch-paulinischen Sprache unzertrennlich zusammenhangende Begriffe sind; so von der andern Seite die Begriffe von Sünde, Unseligkeit, Tod. Wie der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott des göttlichen Lebens als eines über allen Tod erhabenen, unvergänglichen sich bewußt wird, und der Gedanke an Lebenshemmung und Vernichtung ihm fern liegt; so mußte, indem er durch die Sünde aus diesem Zusammenhange heraustrat, in der Entfremdung von Gott als der ewigen Lebensquelle sich seines auf sich selbst beschränkten Daseins bewußt wurde, der Todesgedanke zuerst in ihm aufsteigen. Ohne dies wäre der Uebertritt aus dem irdischen Dasein in ein höheres — objektiv an sich und subjektiv für das Bewußtsein [1]) — nur die Form einer höheren Lebensentwickelung gewesen, eine naturgemäße Verklärung, keine gewaltsame Revolution. Es würde das nicht erfolgt sein, wogegen sich, wie Paulus 2 Korinth. 5, 4 bezeugt, die Natur im Menschen sträubt. In diesem Sinne nennt er die Sünde den Stachel des Todes, 1 Korinth. 15, 56, wodurch er den inneren Zusammenhang zwischen dem Todesbewußtsein und dem Schuldbewußtsein bezeichnet, wie die verwundende Macht des Todes in der Sünde gegründet

---

1) Krabbe hat in seiner schon angeführten Schrift, obgleich die auch von ihm aus 1 Korinth. 15, 45 abgeleitete Prämisse ihn zu derselben Ansicht, wie die von mir ausgesprochene, führen mußte, diese doch l. c. S. 191 bestritten, aber *unter der Voraussetzung*, daß ich nicht eine objektive Veränderung der Form des Todes an sich, sondern nur eine subjektive in Beziehung auf die Form, in welcher sich derselbe dem Bewußtsein darstellt, angenommen hätte. Um gegen diesen Mißverstand zu verwahren, habe ich zu dem früher Gesagten manche neue Bestimmungen hinzugesetzt.

ist, der Tod als Tod, als dieses Schreckende für das Selbstbewußtsein des Menschen eben nur in dem Zusammenhange mit dem Bewußtsein der Sünde sich darstellt.

Paulus setzt nun zwar eine Verderbniß der menschlichen Natur als Folge jener ersten Sünde und er nimmt eine Herrschaft des sündhaften Princips in der Menschheit an, doch keineswegs so, daß die ursprüngliche, zum Bilde Gottes geschaffene, gottverwandte Natur des Menschen dadurch zerstört worden wäre. Sondern er nimmt vielmehr zwei mit einander streitende Principien in derselben an: das vorherrschende sündhafte Princip und das mehr oder weniger unterdrückte durchstrahlende Göttliche im Menschen. Daraus leitet er ein unverleugbares Gottesbewußtsein und ein unverleugbares sittliches Selbstbewußtsein, als eine Ausstrahlung des ersteren, ab. Wie er eine ursprüngliche und allgemeine Offenbarung Gottes für das Bewußtsein des Menschen anerkennt, so auch eine dieselbe in sich aufzunehmen bestimmte Anlage in der menschlichen Natur, wie eine Selbstbezeugung des Gottes, in dem der Geist des Menschen lebe, webe und sei, so auch eine dieser Selbstbezeugung Gottes entsprechende ursprüngliche Empfänglichkeit in der menschlichen Natur. Die ganze Schöpfung als Offenbarung Gottes, insbesondere von Seiten seiner Allmacht und seiner Güte[1]), ist dazu be-

1) In der Stelle Röm. 1, 20 sagt Paulus zuerst im Allgemeinen, daß Gottes unsichtbares Wesen sich durch die Geschöpfe dem denkenden Geiste offenbare; dann hebt er besonders hervor die Offenbarung seiner Macht und setzt hinzu das allgemeine θειότης (vgl. über die Form dieses Wortes Rückert z. d. St.), Alles, was sonst noch zur Offenbarung der Gottesidee, zu den göttlichen Eigenschaftsbegriffen, zu dem δόξα τοῦ θεοῦ gehört. Er wollte zunächst nichts Bestimmteres weiter bezeichnen, und es läßt sich daher die Beziehung auf eine andere bestimmte göttliche Eigenschaft aus dem Worte nicht ableiten; nicht ohne Grund hebt er auch besonders gerade den Begriff der Allmacht hervor, weil dieser zuerst in dem an der Betrachtung der Natur sich entwickelnden religiösen Bewußtsein hervortritt, das Bewußtsein der Abhängigkeit von einer höheren Macht daher in der Naturreligion das Vorherrschende. Aber wohl kann man aus dem ηὐχαρίστησαν V. 21 schließen, daß ihm

stimmt, zum Vernehmen dieser inneren Gottesoffenbarung den Geist des Menschen anzuregen [1]). Da aber durch die vorherrschend gewordene sündhafte Richtung des Menschen die Empfänglichkeit für diese Offenbarung Gottes in ihm getrübt wurde, so verlor er dadurch die Fähigkeit, vermittelst der durch die äußerlichen Eindrücke in ihm angeregten Gefühle zur Entwickelung der Gottesidee, welcher zum Organ zu dienen die höchste Bestimmung des Geistes ist, sich zu erheben. Indem nämlich in dem Menschen das Bewußtsein von dem inneren Wesen, vermöge dessen er von der Natur verschieden und über sie erhaben, das Uebernatürliche sich anzueignen fähig ist, durch die Sünde unterdrückt wurde, indem er sich selbst der Natur, über welche er zu herrschen bestimmt war [2]), unterordnete, so vermochte er daher nicht mehr, die

---

der Gedanke an die Güte Gottes besonders vorschwebte, für welche Beziehung auch Apostelgesch. 14, 17 spricht. In diesem Ergebnisse stimme ich mit Schneckenburger in seiner Abhandlung über die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen in seinen „Beiträgen zur Einleitung in's neue Testament" überein. Aber die Nöthigung, die Art, wie Paulus sich darüber ausdrückt, aus einer andern Quelle, als aus den Tiefen seines von dem Geiste Christi erleuchteten Geistes abzuleiten, kann ich nicht erkennen und finde auch in Philo's weit weniger originellen Erörterungen nichts, was zur Erklärung der paulinischen Gedanken und ihres Ausdrucks dienen könnte, obgleich ich in der Art, wie Schneckenburger den Philo für die Erklärung des neuen Testaments gebrauchen will, nichts der Würde desselben Widerstreitendes sehe und in das, was er im Allgemeinen von dem Verhältnisse der alexandrinisch-jüdischen Bildung zur Erscheinung des Christenthums Treffliches sagt, ganz einstimmen muß. Er bezeichnet auch gut, wie Diejenigen, welche in ihrer Thorheit meinen die größte Schöpfung in der Menschheit durch Excerpte aus dem Philo und das Lebendige aus dem Todten erklären zu können, einem andern Zwecke, als dem, welchen sie sich vorgesetzt haben, dienen müssen.

1) Dieser Zusammenhang der inneren und äußeren Gottesoffenbarung schwebte dem Paulus wahrscheinlich bei den Worten ἐν αὐτοῖς, Röm. 1, 19, vor.

2) Die Herrschaft des Menschen über die Natur setzt in ihrer wahrhaften Bedeutung die freie Entwickelung des Gottesbewußtseins, worin die Erhabenheit des Geistes über die Natur und das gottverwandte

in ihm angeregten Gefühle der Abhängigkeit von einer höheren Macht, des Dankes für das ihm zufließende Gute bis zu dem Glauben an einen allmächtigen Gott als Schöpfer und Regierer der Welt zu entwickeln, sondern er bezog jene Gefühle auf die Geschöpfe, Kräfte und Erscheinungen der Natur, durch welche sie gerade in ihm erregt worden waren. So entstand, wie es Paulus im Römerbriefe beschreibt, der Götzendienst, die Naturvergötterung, welche doch ein unterdrücktes Gottesbewußtsein voraussetzt, und auf dieses, als das zum Grunde Liegende, beruft sich Paulus in seiner Rede zu Athen. Die Unterdrückung des Gottesbewußtseins durch das vorherrschende Weltbewußtsein oder das sinnliche Selbstbewußtsein wirkte nun auch wieder auf die Unterdrückung der sittlichen Natur des Menschen zurück; Röm. 1, 28. Doch konnte diese, die zu dem Wesen des Menschen gehört, nie ganz vertilgt werden. Sie offenbart sich in dem Gewissen, als dem unverleugbaren Ausflusse des Gottesbewußtseins. Es ist dies nach Paulus die Offenbarung einer inneren Gesetzgebung für das Leben und eines Gerichts über dasselbe, dem Menschen unverleugbar, wenn er auch das Bewußtsein von dem Gott, der sich hier als eine verborgene Macht gesetzgebend und richtend offenbart, nicht daraus ableitet. Indem der Mensch über Andere richtet, zeugt er von der Macht jenes seiner Natur eingeborenen Gesetzes und verdammt sich selbst; Röm. 2, 1 [1]).

Wesen desselben begründet ist, voraus, um vermittelst desselben jene wahre Herrschaft über sie auszuüben.

1) Ich kann mit Denen nicht übereinstimmen, welche annehmen, daß Paulus an dieser Stelle schon die Beziehung auf die Juden, welche von V. 9 an hervortritt, besonders im Sinn habe. Wäre dies der Fall, so müßte der Uebergang von Denen, von welchen vorher die Rede war, den Heiden, zu diesem neuen Subjekt, den Juden, durch irgend etwas bezeichnet sein. Das διὸ weiset uns aber nur auf das unmittelbar Vorhergegangene 1, 32 hin, wo von Heiden gesprochen worden, wenn auch nicht daraus folgt, daß Paulus an dieselbe Klasse der Heiden dachte

Wir müssen hier die Trichotomie der menschlichen Natur bei Paulus berücksichtigen. Wir finden zwar nur an einer Stelle, 1 Thessal. 5, 23, eine solche ausdrücklich bezeichnet; aber auch sonst Manches bei ihm, was auf eine solche hinweiset. Wenn nun unter den Griechen die ψυχὴ in der Unterscheidung vom νοῦς das animalische Lebensprincip zu bezeichnen pflegt, wie der νοῦς dem λογικὸν entspricht, so können wir doch eine solche Auffassungsweise bei Paulus nicht voraussetzen, was sich aus der Vergleichung alles dessen, was sich bei ihm auf diesen Gegenstand Bezügliches findet, ergiebt. Der ψυχικὸς, Derjenige, in welchem die ψυχὴ allein vorherrscht, der so gesinnt ist, wie es dieser entspricht, vermag von den durch den Geist Gottes offenbarten Dingen nichts in sich aufzunehmen und zu verstehen. Es muß ihm alles dies als etwas Thörichtes erscheinen; denn es fehlt ihm der Sinn, das Organ, diese Dinge sich anzueignen; 1 Korinth. 2, 14. Der πνευματικὸς hingegen ist Der, in welchem ein solches Organ, ein solcher Sinn entwickelt worden, es ist Der, welcher mit verwandtem Sinne das Göttliche zu vernehmen vermag. Gewiß werden wir das Prädikat πνευματικὸς nicht daher zu erklären haben, daß das πνεῦμα der menschlichen Natur, das der ψυχὴ Entgegengesetzte, als das Vorherrschende in einem Solchen gedacht sei. Ohne Zweifel werden wir vielmehr auf das πνεῦμα θεῖον, als das den Menschen Beseelende, diesen Namen beziehen müssen. Aber doch wird man im Sinne des Paulus den πνευματικὸς als Denjenigen aufzufassen haben, in welchem das, was in der menschlichen Natur das πνεῦμα ist, in seiner naturgemäßen Entwickelung sich befindet. Wir werden dasselbe als das dem göttlichen πνεῦμα ent=

„Deshalb weil, wer das Gesetz Gottes kennt, nach welchem Diejenigen, die Solches thun, des Todes würdig sind, und doch Solches thut, sich nicht entschuldigen kann, hast du keine Entschuldigung für dich anzuführen, du, wer du auch seist, der du von deiner Kenntniß des Gesetzes zeugst, indem du den Andern richtest, eben dadurch dich selbst verdammst."

sprechende Organ, welches dessen Wirkungen in sich aufzunehmen und in die ganze menschliche Natur zu verbreiten bestimmt und geeignet ist, zu betrachten haben. Wenn 1 Korinth. 14, 14 unter dem πνεῦμα eben dieses, eine der menschlichen Natur inwohnende Kraft, nicht bloß etwas dem Menschen Mitgetheiltes, das χάρισμα πνευματικὸν als etwas Personificirtes [1]) zu verstehen ist, so werden wir diese Anwendung des Wortes gut benutzen können. In den Momenten des höchsten Schwungs der Begeisterung, wo das discursive Denken zurücktritt, herrscht eben nur das πνεῦμα vor. Dieses, als das receptive Organ für die Einwirkungen des göttlichen πνεῦμα, ist dann das allein entwickelte. So werden wir unter dem πνεῦμα das Innerlichste und Tiefste wie Höchste im Menschen verstehen, die dem Ewigen, Göttlichen zugekehrte Seite des Geistes, das Vermögen, Gottes und göttlicher Dinge sich bewußt zu werden, die Anlage des Gottes- und darin begründeten höheren Selbstbewußtseins, unter der ψυχὴ hingegen Alles, was zum Welt- und niederen Selbstbewußtsein gehört. Im dem Urstande war das πνεῦμα als Organ des göttlichen Geistes in der Gemeinschaft mit demselben in seinem naturgemäßen, ungetrübten Leben und die ψυχὴ das naturgemäße Organ des menschlichen πνεῦμα, Göttliches und Menschliches in harmonischem Einklang. Nachdem durch die Sünde dieser Zusammenhang zerrissen worden, kann nun durch das Vorherrschen der ψυχὴ das πνεῦμα, von der Verbindung mit seinem Urquell getrennt, ganz unterdrückt, sich zu offenbaren und zu wirken gehindert werden. So entsteht der ψυχικὸς,

1) Für das Erste spricht der Gegensatz zu νοῦς μου, und das Wort νοῦς, welches sonst dem πνεῦμα als Bezeichnung jener höchsten Kraft in der menschlichen Natur zu entsprechen pflegt, kann uns nicht irre machen; denn es könnte hier gerade der Begriff des νοῦς als des νοοῦν, des Denkenden im Menschen hervorgehoben worden sein, wie hier von dem Unmittelbaren der Begeisterung das vermittelnde Denken unterschieden wird. Ein Grieche würde wohl statt des νοῦς ein anderes Wort gewählt, von dem νοεῖν das διανοεῖν unterschieden haben.

dem bei aller Weltbildung doch der Sinn für das Göttliche fehlt, dessen intellectualistischer Egoismus eben so wohl als die sinnliche Rohheit des im engeren Sinne so zu nennenden σαρκικός mit den göttlichen Dingen, die der Geist Gottes offenbart, in Widerspruch steht, — beides nur zwei verschiedene Formen der Geistesverweltlichung. Auch der ψυχικός bleibt mit seinem Bewußtsein an die Welt gefesselt, in ihren Schranken befangen, er hat keinen Sinn für das Ueberweltliche und er verleugnet die Realität dessen, was in seinem bloß psychischen Wesen, wo das Pneumatische ganz zurückgedrängt worden, keinen Anschließungspunkt findet.

In besonderer Beziehung zu dem, was Paulus das πνεῦμα nennt, steht das, was er mit dem Namen des inneren Menschen bezeichnet. Der Gegensatz zwischen dem inneren und äußeren Menschen entspricht keineswegs dem Gegensatze zwischen Seele und Leib, Geist oder Vernunft und Sinnlichkeit. Wie wir gesehen haben, kann nach der Lehre des Paulus das Böse auch in der Intelligenz seinen Sitz haben; es giebt eine von Gott entfremdete, vom Egoismus beherrschte Vernunft. Aber nie redet Paulus von einem Bösen, das dem inneren Menschen einwohne, nur in der Beziehung zu dem Göttlichen kommt der Begriff des inneren Menschen vor. Wenn die höhere, gottverwandte Natur des Menschen sich zuerst von der Macht des ungöttlichen Princips frei zu machen, zum Bewußtsein ihres eigenthümlichen Wesens zu gelangen, ihrer Knechtschaft inne zu werden beginnt, dann taucht der bisher durch die Last der Verweltlichung zurückgedrängte innere Mensch hervor. Dieser innere Mensch erkennt in dem göttlichen Gesetze das, was seinem Wesen entspricht, und er hat seine Freude an demselben. Er ist aber noch nicht genug erstarkt, um die in dem äußeren Menschen vorherrschende Macht der Sünde zu überwinden und so das Gesetz zur Ausübung zu bringen; Röm. 7, 22. Er gelangt zu neuer Kraft durch das von Christus mitgetheilte göttliche Leben, indem Christus dem Herzen einwohnt; Ephes. 3, 16. 17. Die Leiden, denen der äußere Mensch erliegt,

sprechende Organ, welches dessen Wirkungen in sich aufzunehmen und in die ganze menschliche Natur zu verbreiten bestimmt und geeignet ist, zu betrachten haben. Wenn 1 Korinth. 14, 14 unter dem πνεῦμα eben dieses, eine der menschlichen Natur inwohnende Kraft, nicht bloß etwas dem Menschen Mitgetheiltes, das χάρισμα πνευματικὸν als etwas Personificirtes [1]) zu verstehen ist, so werden wir diese Anwendung des Wortes gut benutzen können. In den Momenten des höchsten Schwungs der Begeisterung, wo das discursive Denken zurücktritt, herrscht eben nur das πνεῦμα vor. Dieses, als das receptive Organ für die Eingebungen des göttlichen πνεῦμα, ist dann das allein entwickelte. So werden wir unter dem πνεῦμα das Innerlichste und Tiefste wie Höchste im Menschen verstehen, die dem Ewigen, Göttlichen zugekehrte Seite des Geistes, das Vermögen, Gottes und göttlicher Dinge sich bewußt zu werden, die Anlage des Gottes- und darin begründeten höheren Selbstbewußtseins, unter der ψυχὴ hingegen Alles, was zum Welt- und niederen Selbstbewußtsein gehört. In dem Urstande war das πνεῦμα als Organ des göttlichen Geistes in der Gemeinschaft mit demselben in seinem naturgemäßen, ungetrübten Leben und die ψυχὴ das naturgemäße Organ des menschlichen πνεῦμα, Göttliches und Menschliches in harmonischem Einklang. Nachdem durch die Sünde dieser Zusammenhang zerrissen worden, kann nun durch das Vorherrschen der ψυχὴ das πνεῦμα, von der Verbindung mit seinem Urquell getrennt, ganz unterdrückt, sich zu offenbaren und zu wirken gehindert werden. So entsteht der ψυχικὸς,

---

1) Für das Erste spricht der Gegensatz zu νοῦς μού, und das Wort νοῦς, welches sonst dem πνεῦμα als Bezeichnung jener höchsten Kraft in der menschlichen Natur zu entsprechen pflegt, kann uns nicht irre machen; denn es könnte hier gerade der Begriff des νοῦς als des νοοῦν, des Denkenden im Menschen hervorgehoben worden sein, wie hier von dem Unmittelbaren der Begeisterung das vermittelnde Denken unterschieden wird. Ein Grieche würde wohl statt des νοῦς ein anderes Wort gewählt, von dem νοεῖν das διανοεῖν unterschieden haben.

dem bei aller Weltbildung doch der Sinn für das Göttliche fehlt, dessen intellectualistischer Egoismus eben so wohl als die sinnliche Rohheit des im engeren Sinne so zu nennenden σαρκικός mit den göttlichen Dingen, die der Geist Gottes offenbart, in Widerspruch steht, — beides nur zwei verschiedene Formen der Geistesverweltlichung. Auch der ψυχικός bleibt mit seinem Bewußtsein an die Welt gefesselt, in ihren Schranken befangen, er hat keinen Sinn für das Ueberweltliche und er verleugnet die Realität dessen, was in seinem bloß psychischen Wesen, wo das Pneumatische ganz zurückgedrängt worden, keinen Anschließungspunkt findet.

In besonderer Beziehung zu dem, was Paulus das πνεῦμα nennt, steht das, was er mit dem Namen des innern Menschen bezeichnet. Der Gegensatz zwischen dem innern und äußeren Menschen entspricht keineswegs dem Gegensatze zwischen Seele und Leib, Geist oder Vernunft und Sinnlichkeit. Wie wir gesehen haben, kann nach der Lehre des Paulus das Böse auch in der Intelligenz seinen Sitz haben; es giebt eine von Gott entfremdete, vom Egoismus beherrschte Vernunft. Aber nie redet Paulus von einem Bösen, das dem innern Menschen einwohne; nur in der Beziehung zu dem Göttlichen kommt der Begriff des innern Menschen vor. Wenn die höhere, gottverwandte Natur des Menschen sich zuerst von der Macht des ungöttlichen Princips frei zu machen, zum Bewußtsein ihres eigenthümlichen Wesens zu gelangen, ihrer Knechtschaft inne zu werden beginnt, dann taucht der bisher durch die Last der Verweltlichung zurückgedrängte innere Mensch hervor. Dieser innere Mensch erkennt in dem göttlichen Gesetze das, was seinem Wesen entspricht, und er hat seine Freude an demselben. Er ist aber noch nicht genug erstarkt, um die in dem äußeren Menschen vorherrschende Macht der Sünde zu überwinden und so das Gesetz zur Ausübung zu bringen; Röm. 7, 22. Er gelangt zu neuer Kraft durch das von Christus mitgetheilte göttliche Leben, indem Christus dem Herzen einwohnt; Ephes. 3, 16. 17. Die Leiden, denen der äußere Mensch erliegt,

dienen dazu, daß der innere Mensch sich immer mehr frei macht und immer mehr sich erneut; 2 Korinth. 4, 16. Diesen Gegensatz des inneren und äußeren Menschen werden wir uns so zu erklären haben, daß Alles, was zur Welt gehört, als etwas dem inneren Menschen Aeußerliches betrachtet wird. Das Böse hat eben darin, daß der Mensch von dem, was ihm das Innerlichste ist, von der Beziehung zu Gott, sich abwendet und der Welt, über die er vermöge des Lebens in Gott erhaben sein sollte, sich hingiebt, seinen Grund, und es ist die Folge davon, daß der Mensch immer mehr mit der Welt sich verschmilzt, sich verweltlicht und veräußerlicht. Die weltlichen Verhüllungen unterdrücken das wahre innere Wesen des Geistes und lassen den inneren Menschen nicht zu sich selbst kommen. Je mehr der Mensch in die Tiefen seines inneren Wesens aus den Zerstreuungen der weltlichen Dinge sich zurückzieht, je mehr er sich verinnerlicht, desto mehr steigert sich die Macht des inneren Menschen, der in Gott sein Leben hat [1]).

Paulus nimmt also in dem natürlichen Menschen überhaupt zwei einander widerstreitende Principien an, das Princip des göttlichen Geschlechts, das Gottverwandte in der Anlage des Gottes= und des darin begründeten sittlichen Selbstbewußtseins, die Reaction der religiös=sittlichen ursprünglichen Natur des Menschen und das Princip der Sünde, Geist und Fleisch, der innere und der äußere Mensch. Und insofern jenes als die eigentliche, ursprüngliche Natur des Menschen durch dieses als das Fremdartige in seiner Entwickelung und Wirksamkeit gehemmt, also gefangen gehalten wird, bezeichnet er den Zustand des natürlichen Menschen im Allgemeinen als den Zustand einer Knechtschaft [2]). Aber es entsteht nun in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen den verschiedenen Zuständen dieser Knechtschaft, je nachdem sie eine unbewußte oder bewußte ist, je nachdem die unterdrückte

---

1) Vergl. Harleß treffliche Bemerkungen zu Ephes. 3, 16.

2) Die δουλεία τῆς ἁμαρτίας.

höhere Natur sich ihres eigentlichen Wesens und der ihr auferlegten Hemmung noch gar nicht bewußt worden, oder aus dem entwickelten höheren Selbstbewußtsein das Gefühl der Knechtschaft, in der sich das höhere Selbst, der innere Mensch befindet, und daraus die Sehnsucht nach Freiheit hervorgeht. Es ist dieser Standpunkt der, welchen der Apostel mit dem Namen der Knechtschaft im engeren Sinne des Wortes zu belegen pflegt, der Knechtschaft unter dem Gesetze, insofern mit dem Bewußtsein der unterdrückten höheren Natur zugleich das Bewußtsein des in ihr sich offenbarenden Gesetzes hervortritt oder jenes durch dieses hervorgerufen wird, daher auch diese beiden Standpunkte nach ihrem Verhältnisse zu dem Gesetze als der des Lebens ohne das Gesetz und des Lebens unter dem Gesetze bezeichnet werden. Diese beiden Standpunkte stellt der Apostel in dem siebenten Kapitel des Römerbriefes dar, in seiner eigenen Person schildert er hier aus seiner eigenen Erfahrung zwei allgemeine Zustände.

Den ersten Standpunkt bezeichnet er als einen solchen, wo der Mensch lebensfroh ist in einem Scheinleben, wie der Anforderungen des heiligen Gesetzes, also auch der Macht des entgegenstehenden Princips der Sündhaftigkeit sich noch nicht bewußt geworden. Nun erwacht er aus diesem Zustande der Sicherheit, indem das Bewußtsein des Gesetzes und seiner Anforderungen in ihm aufsteigt. Das sittliche Ideal, welches durch das Gesetz dem Selbstbewußtsein des Menschen vorgehalten wird, übt eine anziehende Macht auf die höhere Natur des Menschen aus. Er fühlt, daß er nur in der Uebereinstimmung seines Lebens mit diesem Gesetze seine Befriedigung und Seligkeit finden kann. Aber dann sieht er sich desto schmerzlicher getäuscht, da das Gesetz, wie es ihn zum Bewußtsein der bisher in seinem Innern schlummernden sündhaften Begierden führt, so diese durch den Gegensatz seiner Gebote noch mehr anreizt. In Beziehung darauf sagt der an diesem Zwiespalt leidende Mensch nach Paulus: „Das Gebot, das mir zum Leben dienen sollte,

gereichte mir zum Tode [1]); denn die Sünde, die nun Anlaß nahm, hervorzubrechen, täuschte mich durch das Gebot und tödtete mich durch dasselbe." Die Täuschung, welche durch die Macht der bisher schlummernden, nun zum Ausbruch hervorgerufenen sündhaften Begierde dem Menschen bereitet wird, besteht nämlich darin, daß, wie das Gesetz in seiner Herrlichkeit, das sittliche Urbild, der verwandten höheren Natur des Menschen sich zuerst enthüllt, der Mensch sehnsuchtsvoll das ihm sich offenbarende Ideal ergreifen will, aber diese Sehnsucht auf eine desto niederschlagendere Weise der Kluft, welche sie von dem Gegenstande, nach dem sie trachtete, trennt, inne werden muß. Das, was ihm als beseligendes Ideal erschienen war, wird ihm im Gegentheil durch Schuld der Sünde todbringend. Die zu freierem Selbstbewußtsein aufathmende höhere Natur des Menschen wird des Einklangs, in welchem sie mit dem Gesetze Gottes steht, inne, sie hat ihr Wohlgefallen an demselben; aber es ist eine andere Macht, die Macht des dieser höheren Natur widerstreitenden sündhaften Princips, welche den Menschen fortreißt, wenn er diesem inneren göttlichen Zuge folgen will; daß er das Gute, von dem allein seine gottverwandte Natur sich angezogen fühlen kann, nicht zu vollbringen vermag. Wir dürfen uns diesen Zwiespalt nicht als einen solchen denken, daß der Mensch, im Streit mit seiner besseren Erkenntniß und seinem Wohlgefallen am Guten, von seinen Leidenschaften und Begierden fortgerissen worden sei, dem Laster sich hinzugeben. So hätte Paulus, der in gesetzlicher Gerechtigkeit Untadelige, in strenger gesetzlicher Zucht Herangewachsene, aus eigener Erfahrung nicht reden können. Aber es ist dem Menschen auf diesem Standpunkte nicht bloß genug, von auffallenden Lastern sich frei zu halten. Höhere Anforderungen der Seelen- und Lebensreinheit sind ihm zum Bewußtsein gekommen, und diesem zufolge faßt er heilige Vorsätze, die er nicht zu vollführen vermag. Wie oft mag

1) Röm. 7, 10. 11.

Paulus z. B. der Macht seines cholerischen Temperaments unterlegen sein!

So ruft er aus in dem Bewußtsein dieses unseligen Zwiespaltes: „Wer wird mich befreien von dieser Macht der Sünde?“[1]) Indem er sich hier so lebendig an das Leben des Zwiespaltes und der Unseligkeit, woraus ihn das Christenthum befreit hatte, erinnert, wird er dann fortgerissen von dem Gefühle des Dankes für die Erlösung aus jener inneren Noth, und fällt dadurch aus der übernommenen fremden Rolle heraus; er unterbricht sich 7, 25 durch einen aus dem Bewußtsein seines gegenwärtigen Zustandes hervorgehenden Ausruf und faßt dann zum Schlusse die Bezeichnung des vorher beschriebenen Zwiespaltes kurz zusammen. „Ich selbst also, dieser eine Mensch, diene dem Geiste nach dem Gesetze Gottes, dem Fleische nach dem Gesetze der Sünde.“ Wenn man nun freilich den Ausdruck „dem Gesetze Gottes dienen“ in der ganzen Strenge des Begriffs, der dadurch bezeichnet werden kann, versteht, so scheint dadurch mehr gesagt zu werden, als der Standpunkt des natürlichen Menschen zuläßt; denn es kann ja dadurch das Höchste bezeichnet werden, eine solche Beziehung des ganzen Lebens auf Gott, eine solche Beseelung desselben durch das wirksame Gottesbewußtsein, welche erst aus der Wiedergeburt hervorgeht und dieselbe voraussetzt. Aber es kommt eben nur darauf an, hier den Begriff des *δουλεύειν* und den Begriff des *νόμος* recht zu bestimmen. Beide Begriffe werden von Paulus auf eine zwiefache Weise angewandt. Der Grundbegriff des *δουλεύειν* ist die Bezeichnung eines dem Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott und seinem Gesetze ganz entsprechenden Lebens. Dieses Abhängigkeitsbewußtsein kann nun aber von zwiefacher Art sein, entweder ein solches, in welches der Mensch mit Freiheit eingeht, oder

1) Statt derselben nennt Paulus den Leib des Todes, insofern die Macht der bösen Begierden sich besonders in dem der sündhaften Gewöhnung dienenden Leibe offenbart.

ein solches, mit welchem die Willensrichtung des Menschen in Widerspruch steht. Und so ist auch bei der Anwendung des Begriffs vom Gesetze der allgemeine Grundbegriff: eine Norm des Lebens und Handelns. Diese Norm kann aber entweder, dem zweiten Begriffe der δουλεία angemessen, eine von außen her dem Geiste des Menschen sich darstellende, eine äußerlich gebietende, zwingende Norm sein, mit welcher die im Innern vorherrschende Willensrichtung in Widerspruch steht, deren Herrschaft diese nur nothgedrungen anerkennen muß, oder eine von innen heraus sich ergebende, in dem inneren Entwickelungsgange des Lebens von selbst gegründete Norm, mit welcher die vorherrschende Willensrichtung in vollkommenem Einklange sich befindet, gemäß dem ersten Begriffe der δουλεία. Nun ist hier die Rede von der zweiten Anwendung des Begriffs der δουλεία, von einem solchen Standpunkte, wo das Gottesbewußtsein seine Macht offenbart im Gegensatze gegen die das Leben bestimmende sündhafte Willensrichtung; denn wäre die andere Auffassung gemeint, so wäre eben dadurch jener unselige Zwiespalt aufgehoben. Indem das Gottesbewußtsein zum inneren Lebensgesetze, in Einklang mit welchem der Wille sich selbst bestimmt, geworden wäre, könnte dann die σάρξ als lebenbestimmendes Princip nicht mehr so große Macht ausüben.

Ohne Zweifel macht der Apostel jene Schilderung aus seiner eigenen Erfahrung heraus, welche ihn eben in den Stand setzte, die Zustände mit so lebendigen Farben darzustellen. Wenngleich er von frommen Eltern im Judenthume erzogen worden, so gab es doch auch für ihn ein Alter kindlicher Unbefangenheit, in welchem das Bewußtsein des Gesetzes, wie des Gegensatzes zwischen den Anforderungen desselben und dem inwohnenden Princip der Sünde noch nicht zu solcher Klarheit entwickelt hervortreten konnte. Und aus dieser ersten kindlichen Lebensepoche war er nun durch die pharisäische Bildung zu dem Gipfel der Gesetzesknechtschaft übergegangen. Zugleich aber stellt er in seiner eigenen Per-

fen die beiden allgemeinen Standpunkte menschlicher Entwickelung dar, durch welche hindurch die Menschheit im Ganzen wie der Einzelne, für die Aneignung der Erlösung erzogen werden sollte. Er beschreibt hier an dem Beispiele des Einzelnen, wozu das Judenthum als die gesetzliche Religion, in Beziehung auf das, was das eigenthümliche Wesen desselben ausmacht, und wodurch es den Gegensatz gegen das Christenthum bildet, in dem Entwickelungsgange der Menschheit dienen sollte. Etwas Anderes als dieses ist in dem Judenthume dasjenige, was die Einheit zwischen demselben und dem Evangelium bildet, wodurch es selbst das nur noch verhüllte Evangelium enthält, das prophetische Element, wodurch es mit den vor der Offenbarung des Gesetzes gegebenen Verheißungen zusammenhängt und diese bis zur Erscheinung des Erlösers selbst weiter fortbildet. Wie zur Vorbereitung für die Aufnahme des Erlösers von der einen Seite die Anregung des Bewußtseins der inneren Entzweiung und Knechtschaft und des daraus hervorgehenden Gefühls einer Erlösungsbedürftigkeit erfordert wurde, von der andern Seite die Hinweisung auf die bevorstehende Befriedigung dieses Bedürfnisses und Den, durch welchen diese gegeben werden sollte, so ist das Judenthum als die das Christenthum vorbereitende göttliche Offenbarung und Religionsverfassung in diesen beiden Beziehungen aufzufassen.

Gegen Juden und Judaisten, welche den Standpunkt des Judenthums nicht als einen bloß vorbereitenden anerkannten, sondern die ewige Geltung desselben behaupteten, wies Paulus nach, daß alle Fügungen der göttlichen Weltregierung sich von Anfang an auf die Erfüllung Eines, das Heil der ganzen gefallenen Menschheit umfassenden Rathschlusses bezogen, des Rathschlusses von der durch den Messias auf die ganze Menschheit zu verbreitenden erlösenden Gnade, für deren Aneignung es keines andern Mittels bedürfen sollte, als der Hingabe an dieselbe, der Annahme derselben vermittelst des Glaubens. Es gab insofern nur Ein Grundverhältniß zwischen Gott und der Menschheit, von Seiten

Gottes Offenbarung seiner Gnade in der Verheißung und deren Erfüllung, von Seiten der Menschen Aneignung durch Glauben. Das gesetzliche Judenthum konnte in diesem unwandelbaren Grundverhältnisse zwischen Gott und Menschheit, wie dies schon in den dem Abraham gegebenen Verheißungen sich darstellt, nichts ändern, keine neue Bedingung, wie die Beobachtung des Gesetzes, zur Erfüllung der Verheißungen hinzufügen, von keiner solchen diese abhängig machen, Gal. 3, 15, in welchem Falle ja auch die Erfüllung der Verheißung an etwas nicht zu Leistendes geknüpft worden wäre, da zur Beobachtung des Gesetzes kein Mensch fähig ist. Es sind zwei einander ausschließende Verhältnisse — was an die Bedingung der Gesetzerfüllung geknüpft ist, und was nach einer göttlichen Verheißung ertheilt wird; denn jenes schließt in sich etwas als Schuldigkeit Verdientes, dieses freie Gnadenerweisung, welche keine andere Bedingung setzt, als Annahme des durch Gnade Geschenkten; Gal. 3, 18.

So bildet denn das Gesetz nur eine vorbereitende Zwischenperiode für das jüdische Volk[1]), dazu bestimmt, theils die rohen Ausbrüche der Sünde einigermaßen zu hemmen[2]),

---

1) Darauf sich beziehend Röm. 5, 20: Νόμος παρεισῆλθεν.

2) Τῶν παραβάσεων χάριν, Gal. 3, 19. Die Erklärung dieser Stelle, welcher ich hier gefolgt bin, bedarf einer Rechtfertigung gegen die Einwendungen Usteri's in seiner Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs, 4te Auflage, S. 66. 67, und in seinem trefflichen Commentar über den Brief an die Galater, S. 114. Die von demselben dagegen geltend gemachten Gründe sind nämlich, daß der Begriff der Uebertretung den Begriff des Gesetzes voraussetze, daß nach dem paulinischen Ideenzusammenhange eben durch das Gesetz die Sünde hervorgerufen wurde, das Gesetz der Sünde keinen Einhalt thun konnte, sondern im Gegentheil die Sündhaftigkeit recht zum Ausbruch bringen mußte. Paulus würde also, wenn er sagt, das Gesetz sei hinzugekommen, um die Sünde zu hemmen, mit sich selbst in Widerspruch stehen. Aber wenngleich Paulus, die ἁμαρτία als παράβασις bezeichnend, dieselbe als Uebertretung des Gesetzes auffaßt und dabei vorzugsweise an das positive Gesetz denkt, so kann doch die Sünde auch ohne Beziehung auf das mosaische

theils besonders das Bewußtsein der Sünde hervorzurufen

Gesetz so bezeichnet werden in Beziehung auf das im Gewissen sich offenbarende Gesetz Gottes, das dadurch übertreten wird, und Paulus könnte anticipirend die Sünden παραβάσεις genannt haben im Verhältnisse zu dem mosaischen Gesetze, welches die einzelnen Sünden in der Form der παραβάσεις erscheinen lassen sollte. Es setzt nach Paulus das positive Gesetz sowohl die im Menschen vorhandene Sündhaftigkeit, als auch das seinem Innern einwohnende Gesetz voraus. Indem das innere Gesetz als Offenbarung Gottes in einem bestimmten Buchstaben äußerlich dargestellt wird, dient dies nur dazu, diesen Gegensatz zu klarem Bewußtsein zu bringen und den mannichfachen Einflüssen, durch welche dies Bewußtsein verdunkelt und unterdrückt wird, entgegenzuwirken. Zwar kann das Gesetz nach Paulus die Macht der Sünde im Innern nicht besiegen, sondern eben nur dazu dienen, daß sie in ihrem ganzen Umfange sich recht offenbare. Es kann keine wahre Heiligung der Gesinnung erzeugen; aber dabei kann es recht gut bestehen, daß das positive Gesetz, den Gegensatz des Guten und Bösen zu klarerm Bewußtsein bringend, den bestimmt ausgeprägten göttlichen Willen den sündhaften Neigungen entgegenstellend, drohend und schreckend, die äußerlichen Ausbrüche der sündhaften Begierden hemmt, der unsittlichen Rohheit Einhalt thut und die äußerliche Sittenzucht befördert. Freilich konnte auch dies nur auf eine sehr unvollkommene Weise durch das Gesetz erreicht werden, eben weil dasselbe auf den inneren Grund, aus dem alle äußerliche Erscheinung der Sünde hervorgeht, einzuwirken nicht vermochte. Von der einen Seite hemmt das Gesetz die rohen Ausbrüche der Sünde, von der andern Seite veranlaßt es, daß die durch den Gegensatz aus ihrer Verborgenheit hervorgerufene Sündhaftigkeit in der Form einzelner Gesetzübertretungen zum Vorschein kommt und der Mensch sich dadurch der verborgenen tiefer liegenden Wurzel alles Bösen bewußt wird. Beides konnte als Wirkung des Gesetzes bezeichnet werden, die Hemmung der Ausbrüche der Sündhaftigkeit und das Hervortreten derselben in der Form einzelner, gegen bestimmte Gebote gerichteter Uebertretungen. Beides läßt sich auch als Zweck der göttlichen Weisheit, welche das Gesetz den Menschen gab, denken, wenn man nur die verschiedenen Beziehungen auseinanderhält. Von der einen Seite die gänzliche Verwilderung der menschlichen Natur zu verhindern, von der andern auch die Selbsttäuschung nicht aufkommen zu lassen, daß irgend ein anderes Erziehungsmittel leisten könne, was nur durch das Radikalmittel bewirkt werden kann. Was das Erste betrifft, so bezeichnet ja Paulus dasselbe 3, 23, wo er sagt, daß die Menschen wie Gefangene durch das Gesetz bewacht wurden, und dies stimmt auch mit dem, was

und es recht lebendig zu machen[1]). Indem so das Gesetz der sündhaften Rohheit nur von außen einen Zaum

---

Christus sagt, überein, wenn er in der Bergpredigt die durch das Evangelium erzielte Heiligung der Gesinnung dem theokratisch-politischen Gesetze entgegenstellt, das nur die nach außen hin hervorbrechende Gewalt des Bösen zügeln konnte, und mit dem, was er Matth. 19, 8 vom Verhältnisse des Gesetzes zur σκληροκαρδία der Menschen sagt. Was hingegen die andere Erklärung jener Stelle betrifft: „Das Gesetz ist hinzugekommen, um die Sünde als solche kenntlich zu machen, die Menschen zum Bewußtsein derselben zu bringen," so liegt dies doch nicht so deutlich in jenen Worten. Wie die Worte lauten, würden sie nach jener Erklärung den Sinn enthalten: Den Uebertretungen zu Gefallen, um übertreten zu werden ist das Gesetz gegeben worden; darin wäre jener Gedanke doch auf sehr unklare Weise ausgedrückt, und wenn dies so ohne weitere Bestimmung gesagt wird, ist dadurch ein so geringschätziges Urtheil über das Gesetz ausgesprochen, wie sich Paulus von seinem Standpunkte aus gewiß nicht erlaubt haben würde. Auch spricht, wie Rückert mit Recht bemerkt, das Vorhandensein des Artikels bei dem Worte παραβάσεων (der bestimmten vorhandenen Sünden wegen, um denselben Einhalt zu thun) für die von uns befolgte Auffassungsweise, und auch zu dem Zusammenhange an jener Stelle paßt dieselbe besser, da es die Absicht des Paulus an derselben ist, die Bedeutung des Gesetzes auf dessen Standpunkte in seiner, obgleich untergeordneten Würde anzuerkennen; vergl. die in dieser Hinsicht wie in manchem Andern mit unsrer Auffassung und Entwickelung übereinstimmende Recension Schneckenburgers von Usteri's paulinischem Lehrbegriffe in Rheinwalds allgemeinem Repertorium für die theologische Literatur Nr. 6 u. d. f.

1) Röm. 5, 20: Ἵνα πλεονάσῃ ἡ ἁμαρτία, damit die Sünde recht überhand nehmen sollte, das heißt die Macht der Sünde im Innern, die intensive Macht des sündhaften Princips als solches sich desto stärker offenbare. — In Beziehung auf diese Entwickelung des paulinischen Gedankens hat Fritzsche in seinem trefflichen Commentar, dem ich manche Belehrung verdanke, allerdings S. 350 mit Recht bemerkt, daß dies der Wortsinn jener Stelle nicht sein kann, sondern hier von der ἁμαρτία als einzelner Uebertretung des Gebots die Rede ist. Der Sinn der Stelle: damit die Uebertretungen sich mehren sollten. Dies sollte aber doch eben dazu dienen und diente dazu, daß durch das stärkere Hervortreten in der äußerlichen Erscheinung die Menschen der intensiven Macht des sündhaften Princips sich desto mehr bewußt wurden, gleichwie man den lange im Innern verborgenen Krankheitsstoff in den Symptomen einer bestimmten Krankheit erkennt. So Röm. 7, 13, damit die Sünde

anlegte, gegen den sie sich doch immer von Neuem wieder auflehnte, indem es dabei das Bewußtsein der Macht des sündhaften Princips desto stärker anregte, und daher das Gefühl des Bedürfnisses nach Sündenvergebung und Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde hervorrief, wurde es ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Zu der Knechtschaft im Judenthume gehörte auch das Gebundensein der Religion an eine Mannichfaltigkeit sinnlicher Formen, welche das Göttliche, das noch nicht in das Bewußtsein eingetreten war, nur vorbilden sollten, die Abhängigkeit der inneren religiösen Lebensentwickelung von dem Aeußerlichen, Sinnlichen [1]), was auch, wie der ethische Theil des Gesetzes, dazu dienen sollte, theils die sinnliche Rohheit zu zügeln, theils den inneren religiösen Sinn zu erwecken, theils ihn zum Bewußtsein der ihn drückenden Knechtschaft und zum Gefühl des Bedürfnisses nach Freiheit anzuregen [2]). So erhellt auch von dieser Seite die Einheit des Ethischen und Rituellen in dem mosaischen Gesetze, wie beides für diesen Standpunkt der religiös-sittlichen Entwickelung zusammengehört und demselben Zwecke dienen sollte.

Die vorchristliche Menschheit zerfällt in die beiden Haupttheile: Juden und Heiden. Was den Unterschied zwischen beiden bildet, ist der Gegensatz zwischen Naturentwickelung und Offenbarung. Unter den Juden hat Gott selbst von Anfang an durch eine zusammenhängende Reihe von Offenbarungen seine Erkenntniß fortgepflanzt und fortgebildet, durch ein positives Gesetz das Bedürfniß nach einer Erlösung hervorgerufen und die Verheißungen von Dem, der dies

---

sich überschwenglich als Sünde beweisen sollte: die Sünde in ihrer unheilbringenden Macht, so daß wegen der Sünde selbst das heilbringende Gesetz Verderben bringen muß.

1) Das δεδουλῶσθαι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα = τὰ σαρκικά. S. oben Bd. I. S. 512, Anm. 3.

2) So nennt auch Petrus das Gesetz in seinem ganzen Umfange im Gegensatz gegen die Gnade der Erlösung ein Joch, das weder ihre Väter, noch sie selbst zu tragen vermochten; Apostelgesch. 15, 10.

Bedürfniß befriedigen sollte, immer klarer hervortreten lassen; Röm. 9, 4. Die Theokratie ist hier in der Form eines besonderen Volksthums vorgebildet worden, bis endlich der Erlöser selbst aus diesem Volke hervorging und sich an die demselben gegebenen Verheißungen anschloß. Die Heiden hingegen waren sich selbst überlassen, ausgeschlossen von der organischen geschichtlichen Vorbereitung des Reiches Gottes. Dennoch erkennt der Apostel, wie wir bemerkten, unter den Heiden eine ursprüngliche Gottesoffenbarung, ohne welche auch der Götzendienst nicht hätte entstehen können. Wir müssen hier die oben entwickelte Unterscheidung der beiden Begriffe von Offenbarung, den allgemeineren und den engeren Sinn[1]), von einander unterscheiden. Die allgemeine Offenbarung Gottes durch die Schöpfung und vermittelst derselben in der Vernunft und im Gewissen, wo drei Faktoren zusammenwirken, die von außen anregende Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung, die Anlage des Gottesbewußtseins im Geiste des Menschen (in Vernunft und Gewissen) und die unverleugbare Verbindung der Geister mit dem Urgeiste, von dessen Geschlechte sie sind, in dem sie leben, weben und sind, die Quelle, aus welcher alle Regungen des höheren Lebens stammen. Die Offenbarung im engeren Sinne, welche von einer nicht auf jene Weise vermittelten Einwirkung des göttlichen Geistes herrührt, vermöge welcher der Mensch in göttlichem Lichte die auf das Heil sich beziehenden Wahrheiten erkennt, die er aus seiner eigenen Vernunft nicht schöpfen könnte.

Doch um jene allgemeine Gottesoffenbarung zu vernehmen, dazu bedurfte es des empfänglichen Sinnes für das Göttliche. Das ursprüngliche Wahrheitsbewußtsein in Hinsicht des Religiösen und des Sittlichen wurde unterdrückt durch das Vorherrschen des Princips der Sünde[2]). Wie

1) S. oben Bd. I. S. 168 f.

2) Röm. 1, 18: *Τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντες*, sie unterdrücken die sich ihnen offenbarende Wahrheit, das in ihnen aufkeimende

in dem Leben des Einzelnen, so findet auch in dem Leben der Menschheit im Ganzen ein Zusammenhang zwischen den früheren und späteren Momenten statt, ein solcher Zusammenhang, vermöge dessen diese durch jene bedingt werden. So konnte durch das Fortwirken der Sünde und der Naturvergötterung von Geschlecht zu Geschlecht jenes ursprüngliche Bewußtsein immer mehr verdunkelt werden. Dies ist es, diese verschuldete Unfreiheit, was Paulus unter dem Hingegebensein an die Sünde, an den Wahn versteht. Das mosaische Gesetz entspricht zwar dem im Innern des Menschen geschriebenen Gesetze, vermöge dessen auch der Tod als ein durch die Sünde verschuldeter erkannt werden kann; Röm. 1, 32. Weil aber dies Bewußtsein durch die Herrschaft der Sünde so sehr verdunkelt worden, so macht doch Paulus einen scharfen Unterschied zwischen dem Standpunkte des theokratischen Volks, welchem das Gesetz als ein von Gott gegebenes offenbart wurde, wo die gebietende, richtende, verdammende Stimme Gottes in dem Gesetze allem Bösen entgegentrat, und dem Standpunkte vor und außer jenem Gesetze. So sagt Paulus Röm. 5, 13. 14, daß zwar der objektive Zusammenhang zwischen Sünde und Tod von Anfang an derselbe war, daß aber dieser objektive Zusammenhang durch das positive Gesetz zu einem subjektiven, in dem Bewußtsein der Menschheit klar hervortretenden gemacht werden sollte. Was auf dem Standpunkte der sich selbst überlassenen Natur etwas nur dem Bewußtsein zum Grunde Liegendes ist, wird hier zum klaren Bewußtsein gebracht. Der in seiner Absolutheit ausgesprochene Satz Röm. 5, 13: „Wo kein Gesetz ist, findet keine Zurechnung der Sünde statt,“ wird in der Anwendung ein relativer. Die göttliche Zurechnung der Sünde ist eine

---

Wahrheitsbewußtsein duch Sünde, bei welchen Worten Paulus, wenngleich sie auch auf Juden angewandt werden konnten, doch besonders die Heiden im Sinne hat. Den Juden brauchte er nicht erst nachzuweisen, daß sie sich mit dem Mangel der Erkenntniß von Gott und seinem Gesetze nicht entschuldigen könnten, da sie sich nur zu viel auf das bloße Wissen von dem, was ihnen offenbart worden, zu Gute thaten.

durch den gegebenen Grad der Erkenntniß des Gesetzes bedingte. So konnte Paulus Apostelgesch. 17, 30, welche Worte wir durchaus als der Denkweise des Apostels entsprechende anerkennen müssen, die Zeiten der Unwissenheit im Heidenthum als Gegenstand der göttlichen Nachsicht bezeichnen, was zusammenzuhalten ist mit dem, was er Röm. 3, 25 über das Unbestraftlassen der in der Zeit der vorherrschenden göttlichen Langmuth begangenen Sünden sagt [1]). Es ist dies wichtig zur Anwendung auf die verschiedenen Zustände der noch nicht zur sittlichen Entwickelung gelangten Völker. Wenngleich nun also Paulus das positive göttliche Gesetz und das innere sittliche Naturgesetz von einander unterscheidet, so ist er doch immer des Zusammenhanges zwischen beiden eingedenk und das mosaische Gesetz erscheint ihm als der Repräsentant des ewigen theokratischen Gesetzes, des Gesetzes, das Gott dem inwendigen Menschen eingeprägt hat, wie aus den ersten Kapiteln des Römerbriefes hervorgeht. Wir müssen daher gegen Diejenigen, welche meinen, daß, wo Paulus vom Gesetz rede, er nur an das mosaische Gesetz im engeren Sinne denke, behaupten, daß wo er dasselbe als ein den Menschen verdammendes, seine Schuld ihm offenbarendes darstellt, es ihm zugleich erscheint als Repräsentant des göttlichen Gesetzes, wie es sich in der ganzen Menschheit, obgleich minder klar, offenbart und für die ganze Menschheit gilt. Wenn auch Paulus, wo er vom Fluche des Gesetzes spricht, Gal. 3, 13, dasselbe als einen Schuldbrief bezeichnet, Col. 2, 14, zunächst an die Juden, die sich der Verbindlichkeit des Gesetzes bewußt waren, denkt, wie in der ersten Stelle aus dem unverkennbaren Gegensatze allerdings hervorgeht, so bezieht sich dies doch gewiß in seiner Auffassung der Idee nach auf die ganze Menschheit. So lange das Gesetz in seiner Geltung bestand, sprach es über Alle, die es nicht beobachteten, den Fluch aus, wie die Beobachtung desselben das einzige Mittel war, zur Theilnahme an dem

1) S. unten die genauere Erklärung dieser Stelle.

Gottesreiche und am ewigen Leben zu gelangen. Daher der durch dasselbe ausgesprochene Fluch erst aufgehoben werden mußte, damit der auf die ganze Menschheit sich beziehende abrahamitische Segen an den Heidenvölkern sollte erfüllt werden können; Gal. 3, 14. So muß daher auch unter den Heiden die Offenbarung der ὀργὴ ϑεοῦ, welche zu vermitteln das Werk des Gesetzes ist, Röm. 4, 15, vorangehen und sie müssen das Bewußtsein erlangen, daß sie nur durch Christus von dieser ὀργὴ befreit werden können, um der Erlösung theilhaft zu werden. Aus jenem Gesetze des Gewissens konnte auch das Bewußtsein des Zwiespaltes im inneren Menschen und das Gefühl des Bedürfnisses nach einer Erlösung hervorgehen, ohne welches das Christenthum keinen Anschließungspunkt und Eingang in den Gemüthern hätte finden können, und diesen Anschließungspunkt nimmt Paulus bei den Heiden überall in Anspruch.

Zwar macht er im Ganzen einen allgemeinen Gegensatz zwischen den dem Gottesstaate einverleibten Juden und den ohne Gott lebenden Heiden; aber ohne Zweifel setzte er deshalb doch im Heidenthum nicht Alles in Eine Klasse. Gewiß konnte er das nicht von allen einzelnen Heiden sagen, was er Ephes. 4, 19 von der verderbten Masse im Ganzen sagt, daß sie sich mit der Unterdrückung alles sittlichen Gefühls ihren Lüsten überließen; gewiß mußte er in bürgerlichen, häuslichen Tugenden der Heiden Durchstrahlungen des unterdrückten Gottesbewußtseins erkennen. In dieser Hinsicht sagt er Röm. 2, 14—26, die Heiden mit den Juden vergleichend, daß, wo die Ersteren in einzelnen Fällen die Gebote des Gesetzes erfüllen, dem inneren Gesetze folgend, sie dadurch über die Juden, denen das positive Gesetz gegeben worden, die sich des Eifers für dasselbe rühmen und es doch nicht erfüllen, das Verdammungsurtheil aussprächen. Was natürlich nicht so zu verstehen ist, als ob irgend etwas der Art eine vollkommene Gesetzerfüllung in einem einzelnen Momente wäre. So verstanden würde es allerdings mit dem, was Paulus von dem durch das Gesetz

überall hervorgerufenen Schuldbewußtsein sagt, darüber, daß dasselbe nur Bewußtsein der Sünde und der Strafwürdigkeit hervorrufen könne, in Widerspruch stehen; und es läßt sich ja das Einzelne von dem Ganzen des Lebens nicht trennen, wenn wir mit Paulus Alles auf die beseelende Gesinnung beziehen und nicht nach der äußerlichen Abschätzung der guten Werke das Maaß anlegen. Wo nicht das Ganze des inneren Lebens von dem, was das Princip alles wahrhaft Guten sein sollte, beseelt wurde, konnte dies auch nicht einen einzelnen Moment ganz erfüllen. Aber wohl konnte die gehemmte höhere Natur des Menschen, welcher das Gesetz Gottes einwohnt, mehr oder weniger durchstrahlen.

Von dem jüdischen und von dem heidnischen Standpunkte aus konnte immer nur derselbe Uebergangspunkt zum Heil stattfinden, das Bewußtsein des inneren Zwiespaltes zwischen dem Göttlichen und dem Ungöttlichen in der menschlichen Natur und das daraus hervorgehende Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit. Und daher giebt es zwei Hindernisse, welche in der Erlangung des Heils dem Menschen entgegenstehen, entweder die rohe Sicherheit des Heidenthums, wo durch die Herrschaft sündhafter Lust die höheren Lebensregungen ganz zurückgehalten werden, oder die jüdische Werkheiligkeit, Eigengerechtigkeit, wo der Mensch durch den Schein der Frömmigkeit und der Gesetzerfüllung sein Gewissen beschwichtigend, sich selbst täuscht, in dem Mechanismus äußerlicher Religionsübungen oder durch das Vollbringen solcher einzelner Handlungen, welche den Schein guter Werke an sich tragen, das Wesen der durch das Gesetz Gottes erheischten Heiligkeit erlangt zu haben meint. In dieser letzten Beziehung sagt Paulus von den Juden, Röm. 10, 3, daß, indem sie das Wesen der wahren Heiligkeit, derjenigen, welche allein vor Gott gilt und auch von Gott allein mitgetheilt werden kann, nicht erkannten und indem sie ihre eigene Werkheiligkeit als ächte Heiligkeit geltend machten, das Unzulängliche derselben nicht einzusehen vermochten, sie daher die von Gott geoffenbarte und mitgetheilte Heiligkeit sich nicht an-

eignen konnten [1]). Wie die Art, auf welche die Juden, uneingedenk ihrer Hülfsbedürftigkeit, durch ihre Gesetzbeobachtung die Heiligkeit erlangen wollten, die Ursache davon war, daß sie nicht dahin gelangen konnten, so konnten hingegen die Heiden, — diejenigen nämlich, bei welchen nicht durch die philosophische Bildung ein Dünkel anderer Art erzeugt worden — da kein solcher geistlicher Hochmuth dem Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit bei ihnen entgegenstand, wenn einmal durch besondere Lebensumstände, innere Erfahrungen oder zuerst durch die Verkündigung des Evangeliums [2]) die Stimme des Gesetzes mächtiger in ihnen angeregt worden, leichter zu diesem Gefühle erweckt und so zum Glauben an den Erlöser geführt werden [3]).

Auch in einer andern Beziehung vergleicht Paulus den jüdischen und den heidnischen oder hellenischen Standpunkt mit einander. Bei den Juden stand das Vorherrschen des sinnlichen Elements im religiösen Leben, eine solche Geistesrichtung, welche unempfänglich für die innere Offenbarung der Gotteskraft nur außerordentliche Thatsachen in der Sinnenwelt als Merkmale des Göttlichen verlangte, die Rich-

1) Die *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* bezeichnet hier ein solches Gerechtsein, welches vor Gott Geltung hat und von ihm herkommt, im Gegensatze gegen ein solches, das man sich durch eigene Kräfte und Werke erwerben zu können meint und das, wenn auch Menschen durch den Schein sich täuschen lassen, vor dem Blicke des heiligen, allwissenden Gottes nicht bestehen kann. Es bezeichnet demnach die Art, wie man durch den Glauben an Christus ein Gerechter wird, im Gegensatze gegen die Gesetzesgerechtigkeit oder die Werkheiligkeit. Der Apostel gebraucht den Ausdruck „*ὑπετάγησαν*,“ weil er als Ursache des Nichtannehmens dessen, was Gott verleihen will, eine Nichtunterordnung, einen Mangel an Demuth und Ergebung in die göttliche Ordnung denkt.

2) Welche sich in dieser Beziehung zuerst als Offenbarung des göttlichen Zornes über die Sünde darstellen mußte; Röm. 1, 18.

3) Daher natürlich, daß wie bei den Juden gerade ihr *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* Ursache davon war, daß sie zur wahren Gerechtigkeit nicht gelangten, so bei den Heiden ihr *μὴ διώκειν* Ursache davon, daß sie leichter dazu gelangten; Röm. 9, 30. 31.

tung, welche er mit dem Namen des Wundersuchens bezeichnet, dem Glauben an einen in der Knechtsgestalt erschienenen, gekreuzigten Erlöser entgegen. Diese Offenbarung der Gotteskraft, wo der sinnliche Mensch nur Ohnmacht und Schmach wahrnehmen konnte, mußte ihrem wundersüchtigen, einen Messias in augenscheinlicher irdischer Herrlichkeit als Stifter eines augenscheinlichen Reiches verlangenden Sinne zum Anstoße gereichen. Bei dem gebildeten Theile der Hellenen stand im Gegentheil die einseitige Richtung, welche nur Befriedigung des Wissenstriebes in einer neuen Religionslehre suchte, das einseitige Vorherrschen des Gedankens, die intellektualistische Richtung, die Richtung, welche Paulus mit dem Namen des Weisheitsuchens bezeichnet, und der Weisheitsdünkel, — dem Glauben an die Verkündigung entgegen, welche nicht damit anfing, dem Wissenstriebe die gesuchten Aufschlüsse zu geben, sondern dem nach Sündenvergebung und Heiligung verlangenden Herzen Befriedigung zu gewähren, daher ihnen diese, die Erwartungen ihrer Weisheit suchenden Richtung nicht erfüllende Lehre, welche Verzichtleistung auf ihre eingebildete Weisheit von ihnen verlangte, als Thorheit erscheinen mußte[1]). So sagt Paulus in Beziehung auf die Hellenen 1 Kor. 3, 18: „Wer weise zu sein meint, werde ein Thor, um die wahre Weisheit in dem Evangelium finden zu können," gleichwie dasselbe in anderer Beziehung auf paulinische Weise von den Juden gesagt werden mußte: Wer sich für einen Gerechten hält, werde zuerst ein Sünder, um in dem Evangelium die wahre Gerechtigkeit finden zu können. So mußten die Völker wie die Einzelnen durch ihre eigene Erfahrung zum Bewußtsein der Unzulänglichkeit ihrer eigenen Weisheit und Gerechtigkeit geführt werden, um durch das Gefühl ihrer Hülfsbedürftigkeit für die Erlösung, die sich auf die ganze Menschheit verbreiten sollte, empfänglich zu werden; Röm. 11, 32. Die ganze Geschichte der Menschheit hat zu ihrem Ziele die Er-

1) S. 1 Korinth. 1, 22. 23. Vergl. oben Bd. I. S. 283 f. u. 330.

lösung, und sie giebt dazu nur nach Maaßgabe der verschiedenen Standpunkte menschlicher Entwickelung verschiedene Vorbereitungsstufen; dies ist der Mittelpunkt, auf welchen sich die ganze Menschengeschichte bezieht, wo alle Fäden in dem Entwickelungsgange der einzelnen Geschlechter und Völker zusammenkommen. Darnach ist es zu verstehen, was Paulus sagt, daß Gott seinen Sohn in die Welt sandte, als die dazu bestimmte Zeit erfüllt war, Gal. 4, 4, wenn er Ephes. 3, 9 den Rathschluß von der Erlösung einen von Ewigkeit her in Gott verborgenen nennt, den Rathschluß, den Gott vor der Weltschöpfung faßte, Ephes. 1, 4, und der zu der bestimmten, durch die göttlichen Fügungen vorbereiteten Zeit erfüllt werden sollte, 1, 10. Nun setzt er ja ohne Zweifel kein zeitliches Vorher und Nachher in den göttlichen Rathschlüssen, sondern er bezeichnet in dieser Form das innere Verhältniß der göttlichen Rathschlüsse und Werke zu einander, die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit durch die Erlösung, das Ziel der ganzen irdischen Schöpfung, wodurch zuerst ihre Bestimmung ganz erfüllt werden kann. Dieser Weltkörper ist dazu geschaffen und bestimmt, der Sitz des Reiches Gottes, ein von dem Reiche Gottes beseelter, oder der Körper, dessen Seele das Reich Gottes ist, zu werden. Das Ziel alles kreatürlichen Daseins ist, daß es zur Verherrlichung Gottes diene, oder Gott zu offenbaren in seiner Herrlichkeit. Dazu aber, daß dies wahrhaft erfüllt werde, gehört, daß es mit Bewußtsein und Freiheit geschehe, wie dies erst in einer Gesammtheit vernünftiger Wesen erfolgen kann. Eine solche Gesammtheit ist es, die mit dem Namen des Reiches Gottes bezeichnet wird, und nachdem einmal die kreatürliche Vernunft durch die Sünde mit dem Ziele ihrer Bestimmung in Widerspruch getreten, ist daher die Erlösung die nothwendige Bedingung der Verwirklichung des Reiches Gottes auf diesem Weltkörper. Wenn man das hinzunimmt, was wir oben über die Bestimmung des Menschen für eine fortschreitende Entwickelung zu einem unvergänglichen Leben im Zusammen-

hange der paulinischen Ideen bemerkt haben, wird sich auch die Auffassung hier anschließen können, daß, obgleich es ohne die Sünde keiner Erlösung für den Menschen bedurft hätte, doch etwas der Verherrlichung der menschlichen Natur durch Christus Entsprechendes dem Menschen vorbehalten war.

Freilich nun hätte Paulus die menschliche Natur von Seiten ihrer Erlösungsbedürftigkeit nicht auf diese Weise darstellen können, wenn er nicht durch seine eigenthümliche Lebensentwickelung zu dieser Tiefe der Selbsterkenntniß geführt worden wäre. Aber fern davon, daß er dadurch ein fremdartiges Element mit der Lehre Christi vermischt haben sollte, hat er vielmehr aus eigener Erfahrung das Bild von der menschlichen Natur entworfen, dessen Wahrheit jeder wie Paulus nach Heiligkeit strebende Mensch aus seinem eigenen Selbstbewußtsein erkennen muß, wie durch das, was Christus unmittelbar selbst gelehrt, wenn wir uns auch bloß an die drei ersten Evangelien halten, die Wahrheit dieses Bildes nothwendig vorausgesetzt wird. Es kommt in dieser Hinsicht nicht sowohl auf einzelne Aussprüche Christi in den drei ersten Evangelien über die Beschaffenheit der menschlichen Natur an, als darauf, wie er sich selbst und das von ihm zu vollziehende Werk in dem Verhältnisse zu der Menschheit darstellt [1]). Wenn er das Christenthum mit einem Sauerteige vergleicht, der die ganze Masse, in die er hineingeworfen, zu durchsäuern bestimmt ist, so bezeichnet dies das Bedürfniß der menschlichen Natur, durch ein neues, höheres Lebenselement, welches durch das Christenthum ihr eingepflanzt wird, umgebildet zu werden. Christus nennt sich den Arzt der Menschheit, er sagt, daß er nur um der Kranken, der Sünder willen gekommen sei; Matth. 9, 13; Luk. 5, 32. Gewiß kann hier seine Absicht nicht sein, die Menschen ein-

1) Daß dadurch ein Zustand der Verderbniß und Hülfsbedürftigkeit vorausgesetzt werde, erkennt auch de Wette in seiner biblischen Dogmatik §. 246.

zutheilen in die Kranken und mit Sünde Behafteten, die seiner bedürften, und die Gerechten und Gesunden, welche seiner nicht bedürften oder ihn leichter entbehren könnten, wie er ja auch Diejenigen, in Beziehung auf deren Vorwürfe er dies sagte, gewiß am wenigsten als Gesunde und Gerechte anerkannte. Vielmehr will er sagen, daß wie er nur als Arzt für die Kranken, als Erlöser für die Sünder gekommen sei, also er auch seinen Beruf nur an Denjenigen erfüllen könne, welche im Bewußtsein ihrer Krankheit und Sünde ihn als Arzt und Erlöser aufnehmen wollten, daß er für Diejenigen, welche ihre Heilungs- und Erlösungsbedürftigkeit nicht anerkennen wollten, daher umsonst gekommen sei. Nirgends nimmt Christus, wo er die Züge eines sittlichen Ideals, dem seine Jünger nachstreben sollen, entwirft, etwa das Vertrauen auf die sittlichen Anlagen der menschlichen Natur, auf die Kräfte der Vernunft in Anspruch [1]), sondern vielmehr das Bewußtsein der geistigen Unzulänglichkeit, das Gefühl des Bedürfnisses einer Erleuchtung durch ein höheres göttliches Licht, einer Heiligung durch göttliche Lebenskräfte, welchem Bedürfnisse er seine Befriedigung verheißt; daher er in der sogenannten Bergpredigt damit beginnt, eine solche Richtung des Gemüths selig zu preisen, weil sie zu dem, was sie suche, gelangen werde; vergl. Matth. 11, 28. Wenn Christus, Matth. 19, Luk. 18, den Reichen, der ihn fragt, was er thun müsse, um das ewige Leben zu erlangen, zuerst auffordert, die Gebote zu beobachten, so steht dies mit dem, was Paulus von der Unzulänglichkeit der Werke des Gesetzes zur Erlangung der Seligkeit sagt, keineswegs in Widerspruch; sondern es findet sich vielmehr hier dasselbe nur in einer andern Form und Wendung. Den nach jüdischer Weise Werkgerechten wollte Christus zu dem Bewußtsein führen, daß die äußerliche Gesetzlichkeit noch keineswegs die Gesinnung in sich schließe, welche zur Theilnahme an dem Reiche Gottes erfordert werde.

1) S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 167 f.

Die Probe der Selbst- und Weltverleugnung, welche er ihm auferlegt, sollte ihn inne werden lassen, wie viel ihm, der, obgleich er von Jugend auf ein äußerlich gesetzliches Leben geführt, doch in der Liebe zum Irdischen befangen sei, an dieser Gesinnung fehle. Man kann aus den Aussprüchen, in denen Kinder als Muster des Sinnes, mit welchem man in das Reich Gottes eingehen müsse, dargestellt werden, Matth. 19, 14; Luk. 18, 16, die Voraussetzung einer Unverdorbenheit der menschlichen Natur keineswegs ableiten [1]); denn theils ist hier der Vergleichungspunkt nur die Unbefangenheit und Hingebung des Kindes, das Bewußtsein der Unmündigkeit [2]), die Verzichtleistung auf eingebildete Vorzüge, Lossagung seiner selbst von herrschenden Vorurtheilen, theils wird dadurch, daß das Kindesalter als ein solches gesetzt wird, in welchem die Anlage der Sündhaftigkeit noch mehr unentwickelt ist [3]), keineswegs das Vorhandensein jener Anlage geleugnet. Aber freilich hätte Christus diese und verwandte Ausdrücke, wie Matth. 18, 10, zur Verherrlichung dessen, was dem Kinde als eine noch unentwickelte, verhüllte Knospe einwohnt, nicht gebrauchen können, wenn er nicht in demselben ein göttliches Gepräge, ein noch schlummerndes, aufstrahlendes Gottesbewußtsein, welches gleich von Anfang an in die Gemeinschaft mit Christus hineingebildet, seinem Urquell zugeführt, dadurch gegen die Reaction des sündhaften Princips verwahrt werden sollte, anerkannt hätte [4]). Und auf die Anerkennung einer solchen

---

1) Wie auch Baumgarten-Crusius zu thun scheint in seiner biblischen Dogmatik S. 362.

2) S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 586.

3) In welcher Beziehung auch Paulus 1 Korinth. 14, 20 von einem νηπιάζειν τῇ κακίᾳ redet.

4) Allerdings stehen solche Prädikate, welche Christus dem Kinde beilegt, mit einer schroff augustinischen Dogmatik und einer darin begründeten finsteren Lebensansicht in Widerspruch, wenngleich auch diese als eine relativ nothwendige Entwickelungsstufe des christlichen Lebens im Verhältnisse zu gewissen Zuständen und als die Wurzel bedeutender

gottverwandten Natur im Menschen bezieht sich das, was Christus von dem Auge des Geistes, von dem, was das Licht im inwendigen Menschen ist, sagt, durch dessen Verhältniß zu dem Urlichte die ganze Lebensrichtung und Beschaffenheit bedingt werde, je nachdem es entweder, dem Urlichte zugewandt, Licht über das ganze Leben des Menschen verbreite oder, wenn es durch das Vorherrschen der weltlichen Richtung verfinstert worden, Finsterniß über das ganze Leben des Menschen sich ergieße [1]). Aber wie wir gesehen haben, setzt auch Paulus ein solches durchstrahlendes unverleugbares Gottesbewußtsein in der menschlichen Natur voraus, und das, was er von den verschiedenen Entwickelungsstufen des Menschen sagt, zeugt von einer solchen Voraussetzung.

Der Begriff der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit führt uns zu dem von Christus vollbrachten Werke der Erlösung. Paulus unterscheidet in dem Werke Christi diese beiden Momente, das Thun und das Leiden.

Adam und Christus, der erste und der zweite Mensch, das sind dem Paulus die beiden welthistorischen Wendepunkte. Wie von dem Einen Sünde und Tod ausgegangen, so von dem Andern Gerechtigkeit und ewiges Leben. Wie der Eine der Stammvater der irdischen, mit Sünde behafteten, dem Tode unterworfenen Menschheit war, so der Andere der Schöpfer der verklärten, ganz nach seinem Bilde zu gestaltenden Menschheit. Sowie Adam Repräsentant der ganzen von ihm abstammenden Menschheit ist, so Christus Repräsentant der ganzen Menschheit, insoweit sie in die Gemeinschaft mit ihm eintreten will. Und nun sind in dem Leben Christi zu unterscheiden die beiden Momente, insofern er die menschliche Natur als eine der Sünde und dem Tode unterworfene sich angeeignet und insofern er in derselben sein göttliches Leben

---

Erscheinungen in dem Entwickelungsgange der Kirche anerkannt werden muß.

1) S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 170.

offenbart, das Gesetz der Heiligkeit vollkommen in ihr verwirklicht hat. In beiderlei Hinsicht hat er dem Gesetz Genüge geleistet, leidend, was dasselbe über die seinem Verdammungsurtheil verfallene sündige Menschheit verhängte, und vollbringend, was dasselbe von der Menschheit zu fordern hatte. In beiderlei Hinsicht erscheint Christus als Repräsentant der ganzen Menschheit und hat als solcher in seinem Leiden und Thun gehandelt, Alle, die ihm angehören und als die ihm Angehörenden vor Gott erscheinen wollen, müssen sich, was er für sie gethan und gelitten hat, aneignen. Nach der Beziehung auf beide bezeichnete Momente, das Thun und das Leiden Christi, wollen wir nun die Aussagen des Paulus über das Werk Christi näher betrachten.

In Beziehung auf das Erste sagt Paulus Röm. 8, 3: Das, was dem Gesetze unmöglich war, was es vermöge der in der menschlichen Natur vorherrschenden Sündhaftigkeit zu verwirklichen nicht vermochte (nämlich das Reich der Sünde in der menschlichen Natur zu zerstören, was ja das Gesetz durch seine heiligen Gebote erzielte), das brachte Gott zu Stande, indem er seinen Sohn in die Welt sandte in einer solchen Menschennatur, welche der bisher von der Sünde beherrschten ganz gleich war, und indem er die Sünde verdammte, d. h. sie ihrer Macht und Herrschaft beraubte, in ihrer Nichtigkeit sie erscheinen ließ, in derselben Menschennatur, welche bisher von ihr beherrscht wurde, damit die Forderungen des Gesetzes erfüllt würden in den Gläubigen, als welche nicht durch die sündhafte Lust, sondern durch den Geist (das göttliche Lebensprincip des von Christus herrührenden Geistes) ihr Leben bestimmen lassen[1]). Paulus redet

1) Die andere Erklärung dieser Stelle, nach welcher man ihr den Sinn giebt, Christus habe die von dem Gesetze über die Sünde verhängte Strafe für die Menschen getragen, scheint mir den Zusammenhang gegen sich zu haben; denn es ist das Natürlichste, das im Obersatze bezeichnete ἀδύνατον τοῦ νόμου zu beziehen auf das im Untersatze ausgedrückte κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν. Dies paßt nun doch nicht, wenn man das erste in der Bedeutung „verdammen, bestrafen“ verstehen

hier nicht von irgend einem einzelnen Momente in dem Leben Christi, sondern er betrachtet dasselbe als ein Ganzes, durch welches die vollkommene durch das Gesetz verlangte Heiligkeit verwirklicht worden. So tritt das Reich der Heiligkeit in der menschlichen Natur an die Stelle des bisher vorhandenen Reiches der Sünde, dieses ist nun zerstört und jenes objektiv in der menschlichen Natur gegründet worden; von dieser einmal gegebenen objektiven Grundlage geht dessen fernere Entwickelung aus. Es konnte auch auf keine andere Weise die Menschheit zum Ziele ihrer Bestimmung, der Darstellung des Reiches Gottes, geführt werden; denn dasselbe konnte nicht aus der Entfremdung von Gott und aus der Sünde hervorgehen, sondern nur ein vollkommen heiliges, die vollkommene Einigung des Göttlichen und Menschlichen darstellendes Leben vermochte dessen Anfangspunkt zu bilden. Der Geist Christi, von welchem diese Verwirklichung des Ideals der Heiligkeit in seinem Leben ausgegangen, derselbe ist es auch, durch welchen das Leben der Gläubigen und in seine Gemeinschaft Aufgenommenen immer mehr nach diesem Urbilde gestaltet wird. Röm. 5, 18 setzt Paulus der Einen Sünde Adams das Eine heilige Werk (das ἓν δικαίωμα) Christi entgegen. Wenn er auch, veranlaßt durch den Gegensatz gegen die einzelne Sünde Adams, besonders an Eine Handlung Christi, an seine Selbstaufopferung, als Handlung seiner Liebe zu Gott und zur Menschheit und des freien Gehorsams gegen Gott, dachte, so ist doch die einzelne Handlung nach der eben erwähnten Erörterung des Paulus nicht als etwas bloß Einzelnes zu betrachten, sondern als der dem Ganzen entsprechende Schlußpunkt, wodurch er das Ideal der Heiligkeit in der menschlichen Natur verwirklichte und aus ihr die Sünde bannte, aufzufassen.

---

wollte, denn dies war es ja gerade, was das Gesetz wohl zu wirken vermochte; aber die Sünde zu verdammen, in dem Sinne, wie das Wort Joh. 16, 11 und 12, 31 gebraucht ist, dies zu vollziehen wurde das Gesetz durch die entgegenstehende σάρξ gehindert.

Da er in der Art, wie er die jüdische Lehre von dem Verdienste der guten Werke bekämpft, der vereinzelten äußerlich quantitativen sittlichen Schätzung sich stets so nachdrücklich entgegenstellt, so konnte er gewiß von diesem Standpunkte alles Einzelne in dem Leben Christi nur in dem Zusammenhange mit der heiligen Gesinnung, die sein ganzes Leben beseelte, betrachten. Daher mußte er in diesem Sinne gewiß das ganze Leben Christi als ein heiliges Werk betrachten. Sowie nun von der Einen Sünde, als der ersten, mit welcher der Anfangspunkt eines Sündenlebens in der Menschheit gesetzt war, Sünde und mit der Sünde Verdammniß und Tod in der ganzen Menschheit sich verbreitete, so geht von diesem Einen heiligen Leben Christi Heiligkeit und ewiges, seliges Leben in der ganzen Menschheit aus. Dies heilige Leben Christi will Gott als That der ganzen Menschheit betrachten, was aber nur an Denen verwirklicht werden kann, welche vermöge der aus freier Selbstbestimmung herrührenden Hingabe des Gemüths diesem Einen für Alle vollbrachten Werke sich anschließen, in dies durch Christus vermittelte neue Verhältniß zu Gott eingehen; Denjenigen, welche durch den Glauben aus dem Zusammenhange mit dem von Adam fortgepflanzten Sündenleben austreten und in die heilige Lebensgemeinschaft mit Christus eintreten. Indem sie so in der Einheit mit Christus, in der Gemeinschaft seines Geistes, um seinetwillen als δίκαιοι vor Gott sich darstellen, nehmen sie auch an Allem, was mit der Heiligkeit Christi unzertrennlich zusammenhangt, an seinem ewigen, seligen Leben Theil, das ihnen auf gleiche Weise zugehört. In diesem Sinne sagt Paulus, daß von dem Einen δικαίωμα Christi die objektive δικαίωσις und die daraus folgende Berechtigung zur ζωὴ auf Alle überging, s. Röm. 5, 18, daß durch den Gehorsam des Einen Viele werden gerecht gemacht werden, 5, 19; in welchem letztern Satze er vielleicht das Objektive und das Subjektive, die objektive, in dem göttlichen Rathschlusse oder in der Art, wie die Menschheit von der göttlichen Anschauung aus sich darstellt, begründete

Zueignung des von Christus verwirklichten Ideals der Heiligkeit und die daraus folgende allmälig sich entwickelnde subjektive Verwirklichung, die vom Glauben ausgeht, in Eins zusammenfaßt.

Was das zweite Moment betrifft, das Leiden Christi als solches, so finden wir dies außer in andern Stellen, wo dieselbe Idee zum Grunde liegt, bestimmter ausgeführt an zwei Stellen. Gal. 3, 13: Nachdem der Apostel hier gesagt, daß das Gesetz nur das Verdammungsurtheil über die Menschen, welche sich alle der Verletzung desselben schuldig zeigten, ausgesprochen, setzt er hinzu, daß Christus sie von diesem Verdammungsurtheile befreit habe, indem er um ihretwillen und statt ihrer [1]) dies Verdammungsurtheil getragen, sich, die Kreuzesstrafe leidend, wie einen vom Gesetz Verfluchten dargestellt habe. Das Verdammungsurtheil des Gesetzes lastete der äußerlichen Erscheinung nach auf Dem, welcher doch vom Banne des Gesetzes vollkommen frei war, den sittlichen Anforderungen desselben vollkommen Genüge geleistet hatte. Wir haben oben schon nachgewiesen, wie diese Worte, wenngleich zunächst in Beziehung auf die Juden gesprochen, doch zugleich eine allgemeinere auf die ganze Menschheit sich erstreckende Bedeutung haben. Die zweite Stelle 2 Korinth. 5, 21. Den, welcher von keiner Sünde etwas wußte, den Sündenlosen, hat er um unsertwillen zur Sünde gemacht, das heißt abstr. pro concreto, er hat ihn zu einem Sünder gemacht, er hat ihn wie einen um der Sünde willen Leidenden erscheinen lassen, damit wir durch ihn die Gerechtigkeit Gottes, d. h. Solche, welche vor Gott als Gerechte erscheinen, werden könnten, daß also, wie Christus der Heilige durch seine Leiden in die Gemeinschaft unsrer Sündenschuld einging, so wir Sünder in die Gemeinschaft seiner Heiligkeit eingingen.

Damit hangt die Art zusammen, wie Paulus das Leben

---

1) Welche beide Begriffe in dem ὑπὲρ ἡμῶν wohl zusammenfließen mögen.

Christi in zwei Abschnitte eintheilt. Zuerst Christus als schwacher Mensch sich darstellend, obgleich er des Besitzes göttlicher Natur und Würde sich bewußt war, allen Mängeln und Beschränkungen der irdischen Menschennatur sich unterziehend, in die Gemeinschaft aller Uebel, welche im Zusammenhange mit der Sünde und als Strafe der Sünde die menschliche Natur getroffen hatten, eingehend, so daß er in seiner äußerlichen Erscheinung und seinen äußerlichen Schicksalen den um der Sünde willen leidenden Menschen sich ganz gleich stellt. Als der Gipfel dieses Zustandes seine Kreuzigung, wie der Gipfel des durch die Sünde herbeigeführten Elends in dem Tode sich darstellt. Der zweite Abschnitt, das Leben des Auferstandenen und Verherrlichten, in welchem sich vollkommen offenbart das unvergängliche, göttliche, selige Leben, wie es der vollkommenen Heiligkeit, welche er auf Erden verwirklicht hatte, adäquat ist, — denn wie Sünde und Tod sind ja Sündenlosigkeit und ewiges, seliges Leben bei dem Paulus Correlatbegriffe — und wie nun in seiner auferweckten, verklärten Menschheit sich darstellt das göttliche, ewige, selige Leben, welches der vollkommenen Heiligkeit entspricht, so ist dies der thatsächliche Beweis davon, daß er in seinem früheren Lebensabschnitte das Gesetz der Heiligkeit in der menschlichen Natur und für dieselbe vollziehend und die durch die Sünde verwirkten Leiden tragend, die Befreiung der Menschheit von der auf ihr lastenden Schuld und Strafe, zu Stande gebracht, daß er dieser in ihm als sündenlos erscheinenden menschlichen Natur das ewige Leben zugesichert hat, welches von ihm auf alle durch den Glauben in die Gemeinschaft mit ihm Eintretende sich verbreiten soll. So 2 Korinth. 13, 4, daß, wenngleich Christus gekreuzigt worden vermöge der menschlichen Schwäche, — die Kreuzigung der Schlußpunkt seines Lebens in der Theilnahme an der menschlichen Schwäche — so lebt er doch jetzt seit der Auferstehung ein Leben in göttlicher Kraft ohne Beimischung menschlicher Schwäche. Röm. 6, 10 der Tod Christi als ein in Beziehung zur Sünde stehender, welcher

ohne die Sünde nicht erfolgt wäre und nur den Zweck hatte, die Sünde zu tilgen, ist ein für alle Mal erfolgt, etwas nicht mehr zu Wiederholendes, wie auch dessen Zweck vollkommen erreicht worden. Das irdische Leben und Leiden Christi steht in Beziehung zur Sünde, ohne welche es nicht ein solches gewesen sein würde, wie es Erlösung der Menschheit von der Sünde erzielte. Nun aber ist Christus, nachdem er einmal die Erlösung der menschlichen Natur von der Sünde vollzogen, als der Auferstandene, Verherrlichte aus aller Beziehung zur Sünde und zu allem mit ihr zusammenhangenden Uebel herausgetreten, allem Kampfe, aller irdischen Schwäche enthoben, er lebt in göttlicher Kraft und Seligkeit zur Verherrlichung Gottes. Er trägt nicht mehr die Leiden, welchen die menschliche Natur durch die Sünde unterworfen worden, und er braucht nicht mehr zur Tilgung der Sünde zu wirken; denn dies ist ja ein für alle Mal vollbracht. Es bleibt also nur sein positives Wirken zur Verherrlichung Gottes, ohne die negative Beziehung zur Sündentilgung, wie es keiner solchen mehr bedarf. Philipp. 2, 6, daß Christus, der göttlichen Seins sich bewußt war, die Gottgleichheit nicht begierig ergriff und zur Schau trug [1]), sondern sich der göttlichen Herrlichkeit, die er sich aneignen konnte, entäußerte, in der Form menschlicher Abhängigkeit sich darstellte, sich erniedrigte und gehorsam erwies bis zum Tode und zwar einem so schmachvollen Tode wie der Kreuzestod. Deshalb — wegen dieses vollkommenen, unter allen menschlichen Schwächen und Leiden geleisteten Gehorsams — erhob ihn Gott zu der höchsten Würde und Regierung in dem

---

1) Zur Erläuterung des paulinischen Ausdrucks dienen die Worte in einem Briefe Constantins von den unerwartet aus dem Exil befreiten und die ihnen eröffnete Gelegenheit zur Rückkehr in ihr Vaterland begierig ergreifenden Christen: *Οἷον ἅρπαγμά τι τὴν ἐπάνοδον ποιησάμενοι*, Euseb. de vita Constantini II, 31, und die Worte des Eusebius selbst, hist. eccles. VIII, 12, von Denen, welche lieber sterben, als den Heiden sich preisgeben wollten: *Τὸν θάνατον ἅρπαγμα θέμενοι τῆς τῶν δυσσεβῶν μοχθηρίας.*

Gotteswiche. Vermöge dieses Ideenzusammenhanges wird Röm. 4, 25 wie die Selbstaufopferung Christi als eine um der Sünden der Menschheit willen erfolgte dargestellt, so seine Auferstehung als thatsächlicher Erweis der von ihm verliehenen Befreiung von der Sünde und Rechtfertigung, vermöge jenes bemerkten Zusammenhanges wie zwischen Sünde und Tod, so zwischen Gerechtigkeit und ewigem Leben. Und in Beziehung auf diese Bedeutung der Auferstehung Christi als objektiven Beweises der Befreiung der menschlichen Natur von der Sündenschuld und dem darin begründeten Tode sagt er daher 1 Korinth. 15, 17: „Wenn Christus nicht auferweckt ist, so seid ihr noch in euren Sünden.“ Aus diesem Ideenzusammenhange folgt nun, daß das Leiden Christi darnach stets in der Einheit mit seinem ganzen Leben und als der Gipfel und vollendende Schlußpunkt desselben betrachtet werden muß, und zwar in diesen beiden Beziehungen, welche nach der paulinischen Lehre zur Vollständigkeit des Erlösungswerkes gehören, sowohl in Beziehung auf die durch das Eintreten in den leidentlichen Zustand der Menschheit vermittelte Aneignung der menschlichen Schuld, als in Beziehung auf die vollkommene Verwirklichung des Sittengesetzes. Und wenn demnach Paulus von dem redet, was Christus durch sein Blut, sein Kreuz u. A. gewirkt hat, so steht hier nach der öfter vorkommenden Ausdrucksweise der heiligen Schrift ein einzelnes Moment, das, was den Gipfel und Schlußpunkt des Ganzen bildet, für dieses Ganze selbst, wie es auch seiner wahren Bedeutung nach nur im Zusammenhange mit demselben verstanden werden kann.

Als Ergebniß dieses Werkes Christi für die sündhafte Menschheit bezeichnet Paulus die Versöhnung mit Gott, die Erlösung, die Rechtfertigung. Was nun erstlich den Begriff der Versöhnung betrifft, so kann dies im Sinne Pauli nicht so aufgefaßt werden, als ob die Menschen ein Gegenstand des göttlichen Zornes und Hasses gewesen wären, bis erst Christus, die göttliche Strafgerechtigkeit durch sein Leiden befriedigend, auf zeitliche Weise den erzürnten Gott mit der

Menschheit versöhnt und sie wieder zu einem Gegenstande seiner Liebe gemacht habe; denn der Rathschluß der Erlösung setzt selbst schon die Liebe Gottes gegen die zu erlösende Menschheit voraus, und Paulus betrachtet eben die Sendung Christi und sein Leben und Leiden für die Menschheit als die Offenbarung der überschwänglichen Liebe und Gnade Gottes; Ephes. 3, 19; Tit. 3, 4; Röm. 5, 8; 8, 32. Und diesen Rathschluß der Liebe Gottes setzt er ja als einen ewigen, so daß demnach von selbst der Begriff einer zeitlichen Einwirkung auf Gott wegfällt, indem das ganze Leben und Leiden Christi nur Vollziehung des ewigen Rathschlusses der göttlichen Liebe war. Sodann sagt auch Paulus nie, daß der gegen die Menschen feindselige Gott durch Christus mit den Menschen, sondern, daß die Menschen, welche Gottes Feinde waren, mit Gott versöhnt worden [1]); Röm. 5, 10; 2 Kor. 5, 18. So fordert er die Menschen auf, sich mit Gott versöhnen zu lassen; 2 Korinth. 5, 20. Von Seiten der Menschen bestand das Hinderniß, vermöge dessen sie der Offenbarung der Liebe Gottes in ihrem Selbstbewußtsein nicht theilhaft werden konnten, und indem durch das Erlösungswerk Christi dies Hinderniß gehoben wurde, wird von ihm gesagt, daß er die Menschen wieder mit Gott versöhnt und zum Gegenstand der göttlichen Liebe gemacht habe.

Nun könnte man aber darnach dem Begriffe der Versöhnung eine bloß subjektive Bedeutung beilegen, wie auch die durch denselben vorausgesetzten Begriffe der Feindschaft

---

1) Wenn man nur den Zusammenhang des Objektiven und des Subjektiven in der Lehre des Paulus von der Versöhnung des Menschen mit Gott erwägt, zeigt es sich leicht, daß sich in dieser Stelle die Inconsequenz und die Begriffsunklarheit nicht findet, welche einer der ausgezeichnetsten Ausleger paulinischer Briefe, Rückert, hier zu finden meinte, wie dieser würdige Mann vermöge der ihm eigenen Wahrheitsliebe späterhin selbst das Richtigere erkannte und darnach in der neuesten Auflage seines vorzüglichen Commentars über den Römerbrief seine Auseinandersetzung verbesserte; s. das unten über diesen Zusammenhang zu Bemerkende.

Gotteswirche. Vermöge dieses Ideenzusammenhanges wird Röm. 4, 25 wie die Selbstaufopferung Christi als eine um der Sünden der Menschheit willen erfolgte dargestellt, so seine Auferstehung als thatsächlicher Erweis der von ihm verliehenen Befreiung von der Sünde und Rechtfertigung, vermöge jenes bemerkten Zusammenhanges wie zwischen Sünde und Tod, so zwischen Gerechtigkeit und ewigem Leben. Und in Beziehung auf diese Bedeutung der Auferstehung Christi als objektiven Beweises der Befreiung der menschlichen Natur von der Sündenschuld und dem darin begründeten Tode sagt er daher 1 Korinth. 15, 17: „Wenn Christus nicht auferweckt ist, so seid ihr noch in euren Sünden." Aus diesem Ideenzusammenhange folgt nun, daß das Leiden Christi darnach stets in der Einheit mit seinem ganzen Leben und als der Gipfel und vollendende Schlußpunkt desselben betrachtet werden muß, und zwar in diesen beiden Beziehungen, welche nach der paulinischen Lehre zur Vollständigkeit des Erlösungswerkes gehören, sowohl in Beziehung auf die durch das Eintreten in den leidentlichen Zustand der Menschheit vermittelte Aneignung der menschlichen Schuld, als in Beziehung auf die vollkommene Verwirklichung des Sittengesetzes. Und wenn demnach Paulus von dem redet, was Christus durch sein Blut, sein Kreuz u. A. gewirkt hat, so steht hier nach der öfter vorkommenden Ausdrucksweise der heiligen Schrift ein einzelnes Moment, das, was den Gipfel und Schlußpunkt des Ganzen bildet, für dieses Ganze selbst, wie es auch seiner wahren Bedeutung nach nur im Zusammenhange mit demselben verstanden werden kann.

Als Ergebniß dieses Werkes Christi für die sündhafte Menschheit bezeichnet Paulus die Versöhnung mit Gott, die Erlösung, die Rechtfertigung. Was nun erstlich den Begriff der Versöhnung betrifft, so kann dies im Sinne Pauli nicht so aufgefaßt werden, als ob die Menschen ein Gegenstand des göttlichen Zornes und Hasses gewesen wären, bis erst Christus, die göttliche Strafgerechtigkeit durch sein Leiden befriedigend, auf zeitliche Weise den erzürnten Gott mit der

Menschheit versöhnt und sie wieder zu einem Gegenstande seiner Liebe gemacht habe; denn der Rathschluß der Erlösung setzt selbst schon die Liebe Gottes gegen die zu erlösende Menschheit voraus, und Paulus betrachtet eben die Sendung Christi und sein Leben und Leiden für die Menschheit als die Offenbarung der überschwänglichen Liebe und Gnade Gottes; Ephes. 3, 19; Tit. 3, 4; Röm. 5, 8; 8, 32. Und diesen Rathschluß der Liebe Gottes setzt er ja als einen ewigen, so daß demnach von selbst der Begriff einer zeitlichen Einwirkung auf Gott wegfällt, indem das ganze Leben und Leiden Christi nur Vollziehung des ewigen Rathschlusses der göttlichen Liebe war. Sodann sagt auch Paulus nie, daß der gegen die Menschen feindselige Gott durch Christus mit den Menschen, sondern, daß die Menschen, welche Gottes Feinde waren, mit Gott versöhnt worden[1]); Röm. 5, 10; 2 Kor. 5, 18. So fordert er die Menschen auf, sich mit Gott versöhnen zu lassen; 2 Korinth. 5, 20. Von Seiten der Menschen bestand das Hinderniß, vermöge dessen sie der Offenbarung der Liebe Gottes in ihrem Selbstbewußtsein nicht theilhaft werden konnten, und indem durch das Erlösungswerk Christi dies Hinderniß gehoben wurde, wird von ihm gesagt, daß er die Menschen wieder mit Gott versöhnt und zum Gegenstand der göttlichen Liebe gemacht habe.

Nun könnte man aber darnach dem Begriffe der Versöhnung eine bloß subjektive Bedeutung beilegen, wie auch die durch denselben vorausgesetzten Begriffe der Feindschaft

1) Wenn man nur den Zusammenhang des Objektiven und des Subjektiven in der Lehre des Paulus von der Versöhnung des Menschen mit Gott erwägt, zeigt es sich leicht, daß sich in dieser Stelle die Inconsequenz und die Begriffsunklarheit nicht findet, welche einer der ausgezeichnetsten Ausleger paulinischer Briefe, Rückert, hier zu finden meinte, wie dieser würdige Mann vermöge der ihm eigenen Wahrheitsliebe späterhin selbst das Richtigere erkannte und darnach in der neuesten Auflage seines vorzüglichen Commentars über den Römerbrief seine Auseinandersetzung verbesserte; s. das unten über diesen Zusammenhang zu Bemerkende.

mit Gott, des Zornes Gottes nur als Bezeichnungen des subjektiven Verhältnisses zu Gott, in welchem sich der Mensch in gewissen Gemüthszuständen befindet, erscheinen könnten, Bezeichnungen der Art und Weise, wie sich Gott dem Selbstbewußtsein des durch die Sünde von ihm entfremdeten Menschen darstellt, oder der Form, in welcher das Gottesbewußtsein in dem Zusammenhange mit dem Schuldbewußtsein sich entwickeln muß. So könnte durch den Ausdruck der Versöhnung nur ein solcher Einfluß auf das menschliche Gemüth bezeichnet sein, wodurch dasselbe aus jenen Zuständen enthoben und in eine andere Beziehung zu Gott versetzt wird. Indem nämlich Christus durch sein ganzes Leben, durch Wort und Werke und insbesondere durch seine Theilnahme an den Leiden der Menschheit, durch sein Leiden für dieselbe, Gottes Liebe gegen Diejenigen, welche sich durch die Sünde von ihm entfremdet fühlen mußten, offenbarte, sein Leiden als ein Unterpfand der die Sünde ihnen vergebenden Liebe Gottes, seine Auferstehung als ein Unterpfand des ihnen bestimmten ewigen Lebens ihnen darstellte, so entzündete er dadurch die Gegenliebe und das kindliche Vertrauen zu Gott in den Seelen Derjenigen, welche sich selbst aus dem Zustande der Gewissensunruhe, in dem sie sich vermöge ihres Schuldbewußtseins befanden, nicht zu befreien vermochten. Es bestände die Versöhnung des Menschen mit Gott in nichts Anderem, als dieser aus der Offenbarung der Liebe Gottes gegen die gefallene Menschheit hervorgehenden Umstimmung des Gemüths bei Denjenigen, welche diese Offenbarung in ihr Selbstbewußtsein aufgenommen hätten. Auch bei dieser Auffassungsweise wird doch vorausgesetzt, daß die Versöhnung des Menschen mit Gott nicht als Ergebniß der Besserung desselben zu betrachten ist, sondern daß diese vielmehr jene voraussetzt, da doch erst durch die neue Bestimmung des Selbstbewußtseins vermittelst der Liebe und des Vertrauens zu Gott eine ganz neue, Gott zugewandte und der Sünde abgewandte Lebensrichtung, die Quelle aller wahren Besserung, erzeugt wird. Es wird bei

dieser Auffassungsweise auch vorausgesetzt, daß der Mensch, der durch die Sünde sich von Gott entfremdet fühlt, der, durch solche Gefühle bewegt, in sich selbst keinen Grund zum Vertrauen auf Gott findet, eines objektiven Grundes, einer thatsächlichen Offenbarung, woran sich sein Selbstbewußtsein anschließen könne, zur Anregung und Stütze für sein Vertrauen bedürfe. Dies Letztere ist nun ohne Zweifel ein Hauptpunkt der paulinischen Lehrentwickelung, wie der Lehre des neuen Testaments überhaupt. Alle Ermahnungen und Ermunterungen des Apostels gehen stets von der Beziehung auf die thatsächliche Offenbarung der erlösenden Liebe Gottes aus. Man kann nicht etwa dagegen einwenden, daß Paulus 2 Korinth. 5, 20 zu Solchen redend, welche schon Gläubige waren, unter dem Sich-versöhnen-lassen mit Gott nichts Anderes verstehe, als durch die Besserung in ein neues Verhältniß zu Gott ein-, aus der bisherigen Feindschaft gegen Gott heraustreten; denn es macht hier keinen Unterschied, ob Paulus zu Solchen, welche sich schon zum Christenthume bekannten, oder zu Solchen, welche noch außerhalb des Christenthums standen, redet. Auf jeden Fall ist nach seiner Auffassung mit der gläubigen Aneignung der durch Christus gestifteten Versöhnung der Menschen mit Gott [1]) von selbst auch die neue Lebensrichtung gegeben, und wo diese nicht erfolgt ist, ist dies auch ein Merkmal davon, daß jene gläubige Aneignung noch nicht erfolgt war, der Mensch der Versöhnung mit Gott, aus welcher die Besserung hervorgeht, noch entbehrte. An jener Stelle selbst sagt Paulus keineswegs: Bessert euch, um dadurch mit Gott versöhnt zu werden, sondern vielmehr: Laßt die Gnade der Versöhnung nicht umsonst für euch erschienen sein, wie wenn ihr sie euch nicht aneignet. Dadurch, daß Christus sein Leben für die von Gott entfremdete Menschheit geopfert hat, ist diese objektiv mit Gott versöhnt. Gott hat das, was die Trennung zwischen ihm und der Menschheit macht, aufgehoben. Was

---

1) Was er eben bezeichnet mit der Ermahnung καταλλάγητε.

objektiv der Idee nach schon für die ganze Menschheit geschehen ist, muß nun noch von den Einzelnen angeeignet werden und subjektiv in ihnen zu Stande kommen. Daher konnte Paulus nach verschiedenen Beziehungen sagen: Versöhnt euch mit Gott — und: Wir sind mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt worden; Röm. 5, 10.

Was nun aber jene Auffassung betrifft, nach welcher Christi Leben und Leiden nur als Offenbarung der göttlichen Liebe erscheint und die durch ihn gestiftete Versöhnung als die subjektive Wirkung dieser göttlichen Offenbarung in Beziehung auf das Selbstbewußtsein, so kann doch die Bedeutung jener angeführten paulinischen Lehrsätze über Christi erlösendes Leben und Leiden dadurch nicht erschöpfend verstanden werden. Und wenngleich jener sinnlich anthropopathische Begriff von der Versöhnung Gottes mit dem Menschen durch den bemerkten Ideenzusammenhang des Paulus von selbst zurückgewiesen wird, so folgt daraus doch noch nicht, daß mit dem Ausdrucke der Versöhnung eine nur subjektive in dem menschlichen Gemüthe erfolgende Umstimmung bezeichnet werde; denn wir sind auch keineswegs berechtigt, die Correlatbegriffe von einer Feindschaft mit Gott, einem Zorne Gottes bloß in das Subjektive auszudeuten und unter den damit zusammenhangenden Bezeichnungen göttlicher Eigenschaften etwa bloß in dem Begriffe der Liebe Gottes einen realen Inhalt anzuerkennen. Vielmehr hat die gemeinsame Thatsache des menschlichen Bewußtseins, vermöge welcher der mit der Sünde Behaftete sich von Gott entfremdet fühlt und dem Gefühle seiner Schuld und Strafwürdigkeit sich nicht entziehen kann, einen tieferen objektiven Grund in der sittlichen Weltordnung und in dem Wesen Gottes, das sich uns in dieser offenbart. In dieser allgemeinen Thatsache haben wir ein Zeugniß von der Offenbarung der Heiligkeit Gottes in dem Bewußtsein der Menschheit, welche eben so unverleugbar ist, als die Offenbarung seiner Liebe. Unter dem Zorne Gottes wird, wenngleich in anthropopathischer Form, etwas Objektives und Reales bezeichnet, das,

was durch den Begriff der Strafe keineswegs erschöpft wird, sondern was der Grund aller Strafe ist (weshalb in der heiligen Schrift Zorn Gottes zuweilen für Strafe schlechthin gesetzt wird), der Grund des nothwendigen Zusammenhanges zwischen Sünde und Uebel, der zwischen Gott als dem Heiligen und der Sünde bestehende absolute Gegensatz [1]). Gott erkennt das Böse als Böses, als das mit seiner Heiligkeit im Widerspruch Stehende, was sich gegen ihn und seine heilige Ordnung auflehnt, unabhängig von ihm bestehen will. Diese Art, wie Gott das Böse erkennt, ist aber auch das Verdammungsurtheil über dasselbe, darin ist die Ohnmacht und die Unseligkeit des Bösen begründet. Das Böse wird geleugnet, wenn man es als etwas für Gott nicht Daseiendes betrachtet, welche Auffassung aber auch consequenter Weise mit einem ganz andern Gottesbegriff als dem biblischen zusammenhangt, mit einer Denkweise, wodurch die Idee von einem Absoluten an die Stelle des lebendigen Gottesbegriffs gesetzt wird.

Wie nun dies unselige Verhältniß des Menschen zu Gott in seiner Heiligkeit begründet ist, so kann auch seine Befreiung aus diesem Verhältnisse nur auf eine den Gesetzen der göttlichen Heiligkeit entsprechende Weise erfolgen. Von der der Gefallenen sich erbarmenden Liebe Gottes geht das Werk aus; aber die Liebe handelt im Einklang mit der Heiligkeit Gottes als die heilige Liebe, in dem Erlösungswerke sich offenbarend. Diesen Zusammenhang bezeichnet Paulus besonders Röm. 3, 24. Er setzt an dieser Stelle einander entgegen die Offenbarung der Heiligkeit Gottes in der gegenwärtigen Zeit durch die Verkündigung des Evangeliums und das Unbestraftlassen der vor der Zeit der Erscheinung des Christenthums begangenen Sünden. Unter der *πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων* und unter der *ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ* versteht er nämlich die Art, wie das Handeln Gottes in Beziehung auf die Sünde vor der Zeit der Ver-

---

1) Vergl. Twestens Dogmatik II, 1. S. 146.

kündigung des Evangeliums sich darzustellen schien, wie insbesondere in Beziehung auf die Heidenwelt, welche nichts von den alttestamentlichen Offenbarungen der Heiligkeit Gottes im Gegensatze gegen die Sünde wußte, so auch in Beziehung auf die Juden, welche ohngeachtet dieser Zeugnisse bei dem Zögern des entscheidenden göttlichen Strafgerichts über ihre Sünden, statt darin die sie zur Buße rufende Langmuth zu erkennen, in fleischlicher Sicherheit versunken waren. Es ist damit zu vergleichen, was Paulus Apostelgesch. 17, 30 darüber sagt, wie Gott die Zeiten der Unwissenheit übersehen habe. Wenngleich dies nur relativ, in Beziehung auf das Verhältniß der verschiedenen Standpunkte geschichtlicher Entwickelung zu einander zu verstehen ist; denn Paulus erkannte ja, wie wir oben sahen, auch in der sittlichen Natur der Heiden eine Offenbarung des göttlichen Gesetzes, der göttlichen Heiligkeit und Strafgerechtigkeit. Aber es gab doch gewisse auf dem damaligen Standpunkte mit einer Art von Nothwendigkeit vorherrschende allgemeine Trübungen des religiösen und sittlichen Bewußtseins, wodurch Denken und Handeln bestimmt wurde. Dadurch wurde ein Uebersehen von Seiten Gottes, ein relatives Nichtzurechnen motivirt, wie nach Maaßgabe der möglichen Erkenntniß des Gesetzes auch die Zurechnung sich bestimmt; Röm. 5, 13[1]. So konnte in verschiedenen Beziehungen Zurechnungsfähigkeit und Nichtzurechnungsfähigkeit stattfinden, wodurch entgegengesetzt scheinende Aussprüche des Paulus sich mit einander vereinigen lassen.

Paulus drückt sich Röm. 3, 25 allgemein aus: für die Juden wie Heiden mußte die Offenbarung des göttlichen Zorns der Offenbarung der Sünden vergebenden Gnade vorangehen. Die πάρεσις bezeichnet nur das Negative und Temporäre, die Nichtbestrafung der begangenen Sünden von Seiten Gottes[2], so daß nicht das Bewußtsein der

1) S. oben S. 691.

2) Auf scholastische Weise möchten wir sagen: es bezieht sich nur auf die voluntas signi, die ἄφεσις auf die voluntas beneplaciti.

Sündenschuld vorausgesetzt und dessen Aufhebung gewirkt wird. Die ἄφεσις hingegen bezeichnet der objektiven Seite nach die Thätigkeit Gottes, wodurch die Sünde wirklich vergeben, d. h. im Verhältniß zu Gott und der sittlichen Weltordnung als nicht vorhanden gesetzt wird, und diesem Objektiven entspricht als das Subjektive die durch den Geist Gottes in dem menschlichen Gemüth gewirkte Thatsache, vermöge welcher dasselbe von dem Schuldbewußtsein wirklich befreit wird. Was ja weit mehr besagt als Nichtbestrafung der Sünde für einen gewissen Zeitpunkt. Es wird bei Demjenigen, auf welchen sich diese Thätigkeit Gottes bezieht, das Bewußtsein der Sündenschuld und der göttlichen ὀργή, die subjektive Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit vorausgesetzt, und es schließt die dadurch in den Gemüthern zu Stande kommende Wirkung nothwendig in sich das Austreten aus dem Sündenleben und die Lossagung von aller Gemeinschaft mit der Sünde. Nach dem Begriffszusammenhange des Paulus werden wir uns die Sache so denken müssen: Im Gegensatze mit jenem früheren, scheinbaren Uebersehen der Sünde von Seiten Gottes offenbart sich nun in dieser Zeit die Heiligkeit Gottes in der Art, wie er Christus durch seine Selbstaufopferung als Versöhner oder Sühnopfer für die Sünde der Menschheit öffentlich darstellt, so daß Er sich bewährt als der Heilige und als heilig [1]) vor sich erscheinen läßt Jeden, der in der Einheit mit Christus ihm erscheint. Die Heiligkeit Gottes offenbart sich nach dem bemerkten paulinischen Ideenzusammenhange in dem Leben und Tode Christi auf eine zwiefache Weise. Erstlich, insofern Christus im Gegensatze gegen die bisher vorherrschende Sünde das heilige Gesetz, welchem das Leben der Menschheit zu entsprechen bestimmt war, vollkommen verwirklichte, der sittlichen Weltordnung, der Ehre Gottes Genüge leistete

1) Daß wir δίκαιος nicht gerecht, sondern heilig übersetzen müssen, erhellt aus der Bedeutung dieses Wortes, welche dem δικαιοῦν, für einen δίκαιος erklären, zum Grunde liegt.

und Gott in der menschlichen Natur, deren Bestimmung es war, ihn zu verherrlichen, verherrlichte. — Gott bewährt sich als der Heilige, indem er nur unter der Bedingung der vollkommenen Gesetzerfüllung der Menschheit die Sünden vergiebt, dadurch zu erkennen giebt, daß er von der Anforderung vollkommener Heiligkeit nichts nachläßt, und wir müssen immer hinzunehmen, daß dies für Diejenigen, welchen es zur Rechtfertigung gereicht, nicht etwas bloß Aeußerliches bleibt, sondern Ursache und Bürgschaft der vollkommenen Gesetzerfüllung in Allen wird. — Zweitens, insofern Christus als der vollkommen Heilige dem Leiden sich unterzog, welches die göttliche Heiligkeit, in ihrem Gegensatze gegen die Sünde als Strafgerechtigkeit aufgefaßt [1]), über die menschliche Natur verhängt

1) Diejenige göttliche Eigenschaft, welche sich in dem nothwendigen Zusammenhange von Sünde und Uebel offenbart, in der Reaction der Heiligkeit Gottes gegen die Sünde (= Zorn Gottes) begründet ist, in der Reaction der sittlichen Weltordnung gegen das Böse, woraus die Strafen hervorgehen, sich darstellt. Wenn man die Strafe schlechthin als Besserungsmittel auffaßt, den Begriff derselben dadurch erschöpfend zu bezeichnen meint, so ist dies eine Herabwürdigung der vernünftigen Kreatur und der Sittlichkeit, als einer durch einen Mechanismus hervorzubringenden. Wenn aber die Strafe zuerst ihrem Begriffe nach als Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, als objektive Reaction der sittlichen Weltordnung gegen das Böse aufgefaßt wird, schließt sich nun auch eine andere Betrachtungsweise an, vermöge welcher die an sich nothwendige Strafe durch die Liebe Gottes dazu geordnet wird, um eben, weil Strafe und Sünde in diesem innern Zusammenhange mit einander stehen, dadurch zum Bewußtsein der Sünde und Schuld zu führen, die vernünftige Kreatur das Verhältniß, in welchem sie sich zur sittlichen Weltordnung befindet, inne werden zu lassen, so das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit hervorzurufen. Die Willkür, welche sich in der Sünde gegen die sittliche Weltordnung und Gottes heiliges Gesetz empört hat, muß sich durch Leiden vor der heiligen Allmacht Gottes, der Majestät der sittlichen Weltordnung und des Gesetzes demüthigen. Wo die freie Unterwerfung nicht war, folgt die erzwungene. Ohne den Begriff der Strafe kann die Realität des Bösen und die Würde der vernünftigen Kreatur nicht anerkannt werden. Es gehört zu den Privilegien der vernünftigen nach dem Bilde Gottes geschaffenen Wesen, zu dem, was sie von den Naturwesen unterscheidet, daß der Begriff der Strafe seine Anwen-

hatte. Was nicht so aufzufassen ist, als ob Gott dies willkürlich ihm auferlegt, oder er sich willkürlich in diese Leiden versenkt hätte, sondern so, daß dies von selbst begründet ist in der Aneignung der menschlichen Natur in ihrem dermaligen Zustande und Verhältnisse zu Gott, — da sich an ihr, der an den Folgen der Sünde leidenden, die göttliche Strafgerechtigkeit offenbart — und so, daß dies durch den geschichtlichen Entwickelungsgang des dem Kampfe mit der in der Menschheit herrschenden Sünde geweihten Lebens Christi und durch die Art, wie er vermöge des Mitgefühls der Liebe in ihre Zustände sich hineinversenkte, vermittelt wird [1]).

Mit dem Begriffe von der Versöhnung hangen die Begriffe von der ἀπολύτρωσις, σωτηρία, δικαίωσις genau

---

dung bei ihnen findet. Vergl. die trefflichen Bemerkungen Twesten's in seiner Dogmatik l. c. S. 148.

1) Die paulinische Auffassung des Erlösungswerkes findet ihren Anschließungspunkt auch in Worten Christi in den ersten Evangelien: Matth. 20, 28, sei es, daß man das λύτρον als Lösegeld zur Loskaufung aus der Gefangenschaft oder Knechtschaft, oder zur Loskaufung von der verschuldeten Strafe auffaßt; und darin, daß Christus bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls, bei der er offenbar auf das Verhältniß der Passahfeier zur Stiftung des alten Bundes anspielt, die durch seine Selbstaufopferung der Menschheit zu erwerbende und zu versiegelnde Sündenvergebung als die Grundlage der Stiftung des neuen Bundes bezeichnet; auch in der Art, wie Christus die Begriffe vom Zorne Gottes und von der Strafgerechtigkeit aus dem alten Testamente aufnimmt und sie in ihrer Gültigkeit bestehen läßt. Die Parabel vom verlornen Sohn und andere Aussprüche, welche sich auf die sündenvergebende Liebe beziehen, stehen damit nicht in Widerspruch, sondern sie bezeichnen eben gerade die Seite, von welcher sich Gott in dem Erlösungswerke offenbart, und das, was, um mich menschlich auszudrücken, allein die Triebfeder zu einem solchen Handeln Gottes gegen die durch Sünde von ihm entfremdete Menschheit sein konnte. Aber damit ist noch nicht die Art und Weise bestimmt, in welcher dies von der göttlichen Liebe für die leidende Menschheit erzielte Resultat vermittelt wird, die Form und Ordnung, in welcher das Handeln der erbarmenden Liebe Gottes hier erfolgt; denn die Liebe Gottes wirkt nur als eine heilige und gerechte.

zusammen. Die beiden ersten Begriffe werden in einem weiteren und einem engeren Sinne gebraucht, insofern dadurch theils die Befreiung von der Schuld und der Strafe der Sünde, die σωτηρία ἀπὸ τῆς ὀργῆς, das ursprüngliche negative Moment, mit welchem auch das positive nothwendig gegeben ist, Röm. 5, 9, zuerst als das Objektive, was durch Christus der Menschheit erworben worden, bezeichnet wird, und sodann dasselbe in subjektiver Beziehung, das, was durch subjektive Aneignung an jedem Einzelnen in fortschreitender Entwickelung verwirklicht wird, von dem ersten Eintritte in die Gemeinschaft mit dem Erlöser an bis zur vollkommenen Theilnahme an seiner Herrlichkeit und Seligkeit in dem vollendeten Gottesreiche; sodann insbesondere dieses Letzte, das, was zur vollkommenen Verwirklichung dieses Begriffs gehört, also die vollständige Befreiung von der Sünde und allen ihren Nachwirkungen, von allem Bösen und allem Uebel[1]). Was den Begriff der δικαίωσις betrifft, so müssen wir zur Bestimmung desselben auf das, was wir oben S. 657 f. über den paulinischen Gegensatz gegen den gewöhnlichen jüdischen Gerechtigkeitsbegriff bemerkt haben, zurückblicken. Er geht von demselben Begriffszusammenhange mit seinen Gegnern aus, insofern auch er mit der δικαιοσύνη, der ächt theokratischen Gesinnung und Lebensbeschaffenheit, die Theilnahme an allen Rechten und Gütern des Gottesreiches unzertrennlich verbunden setzt. Daher Correlatbegriffe die Gerechtigkeit in diesem Sinne, die Seligkeit, die Theilnahme an dem in Abraham seiner ganzen Nachkommenschaft verheißenen Segen, an der Erfüllung aller auf das Reich Gottes sich beziehenden Verheißungen, an allen Rechten der Kinder Gottes, das Eintreten in das ganze Verhältniß, in welchem diese zu Gott stehen. Nun aber behauptet er gegen Juden und Judaisten, daß durch das Gesetz

1) Die ἀπολύτρωσις in dieser letzten Bedeutung Röm. 8, 23; Ephes. 1, 14; und die σωτηρία in der letzten Bedeutung Röm. 13, 11; 1 Petr. 1, 5.

und die Werke des Gesetzes Keiner diese δικαιοσύνη erlangen, Keiner als ein δίκαιος vor Gott sich darstellen und in das darin begründete Verhältniß zu Gott eintreten könne, sondern daß Jeder als Sünder vor Gott erscheine, bis er durch den Glauben eingehend in die Gemeinschaft mit Christus, dem einzigen vollkommenen δίκαιος, durch den die ganze Menschheit auf die bemerkte Weise aus dem Zustande der ἁμαρτία enthoben worden, in der Einheit mit ihm (ἐν Χριστῷ), dadurch als einen δίκαιος vor Gott sich darstellt und in das ganze in diesem Prädikate begründete Verhältniß zu Gott eintritt, von Gott deshalb als δίκαιος betrachtet und in das ganze mit diesem Begriffe zusammenhangende Verhältniß eingesetzt wird (δικαιοῦται). Sonach versteht Paulus unter dem Begriffe der δικαίωσις diejenige Handlung Gottes, vermöge welcher Er den an Christus Glaubenden, ohngeachtet der ihm noch anklebenden Sünde, in das Verhältniß eines δίκαιος zu sich einsetzt. Die δικαιοσύνη bezeichnet dann die subjektive Aneignung dieses Verhältnisses, das vor Gott gerecht Erscheinen, vermöge des Glaubens an den Erlöser und die ganze damit nothwendig erfolgende neue Lebensbestimmung und Richtung, wie das ganze in das Bewußtsein aufgenommene neue Verhältniß zu Gott, das damit nothwendig gesetzt ist, die Gerechtigkeit oder vollkommene Heiligkeit Christi als eine durch den Glauben angeeignete, als objektiver Grund des Vertrauens für den Gläubigen und auch als neues subjektives Lebensprincip, so daß demnach die Glaubensgerechtigkeit in dem paulinischen Sinne auch das Wesen der neuen Gesinnung in sich schließt, und daher der Begriff der δικαιοσύνη in den Begriff der Heiligung leicht übergehen kann, wenngleich beide Begriffe ursprünglich verschieden sind. Es ist demnach nicht etwa ein Akt der Willkür von Seiten Gottes, als ob er den in der Sünde beharrenden Menschen, weil er an Christus glaubt, als einen sündenlosen ansehe und behandle; sondern jenem Objektiven von Seiten Gottes entspricht ja als das Subjektive von Seiten des Menschen der Glaube, und dieser

schließt nothwendig in sich das Austreten aus dem bisherigen von Adam ererbten Zustande, aus dem Ganzen des Sündenlebens, und den Eintritt in die geistige Gemeinschaft mit dem Erlöser, die Aneignung seines göttlichen Lebens. Wie die Verwirklichung des Urbildes der Heiligkeit durch Christus die Bürgschaft dafür enthält, daß dies so in allen Denen, welche durch den Glauben eins mit ihm, Organe seines Geistes werden, verwirklicht werden soll, so ist dies in dem Glauben schon dem Keime und Principe nach gegeben, wenngleich die daraus hervorwachsende Frucht des dem Erlöser vollkommen gleichförmigen Lebens sich in der zeitlichen Erscheinung erst nach und nach entwickeln kann. Was in der Zeit erst allmälig zu Stande kommt, erscheint dem durch die Schranken der Zeit nicht gehemmten Blicke als etwas schon Vollendetes, in dem Anfang, dem Keime und Princip, Alles, was darin begründet, daraus hervorgehen wird, als schon vorhanden mitgesetzt. Es wird dieser Begriffszusammenhang aus der Entwickelung des paulinischen Begriffs vom Glauben klarer hervorgehen.

Das, was Paulus mit dem Namen des Glaubens bezeichnet, hat in der Tiefe des menschlichen Gemüths seine Wurzel. Es setzt voraus eine Offenbarung Gottes in einer bestimmten Beziehung zu dem Menschen, und der Glaube ist eben das in sich Aufnehmen und die lebendige Aneignung dieser göttlichen Offenbarung vermöge der dem menschlichen Gemüthe einwohnenden Receptivität für das Göttliche, der in der menschlichen Natur gegründeten Anlage und des ihr eingepflanzten Bedürfnisses, Uebernatürliches, Göttliches anzuerkennen, inne zu werden, demselben sich hinzugeben, ohne welche Anlage und welches Bedürfniß der Mensch bei der Ausbildung aller andern Fähigkeiten doch nur ein verständiges Thier bliebe[1]). Es muß hier etwas als Gegen-

1) Wozu ihn herabzuwürdigen der Verstandesfanatismus einer für die vorgebliche Autonomie der Vernunft eifernden Parthei in unserer Zeit erzielt.

stand der Erkenntniß gegeben sein; aber dieser Gegenstand ist von der Art, daß er nur von dem Gemüthe aus recht erkannt und verstanden werden kann, daß er eine gewisse Richtung desselben, um erkannt und verstanden zu werden, voraussetzt, gleichwie er eine bestimmte und beharrliche Richtung des Gemüths zu erzeugen erzielt. Es wird von diesem Gegenstande eine in der Willensrichtung begründete innere Selbstbestimmung des Geistes für das Göttliche in Anspruch genommen, gleichwie eine neue und beharrliche innere Selbstbestimmung durch denselben erzeugt werden soll.

Nicht in Beziehung auf das Gegenständliche des Glaubens, sondern in Beziehung auf die innere subjektive Bedeutung dieser Handlung des inneren Menschen, als einer solchen, welche das Charakteristische der ächten Frömmigkeit zu allen Zeiten ausmacht, vergleicht Paulus den Glauben Abrahams mit dem Glauben der Christen, Röm. 4, 19 f., wo er den Abraham als ein Vorbild der Glaubensgerechtigkeit darstellt. Als Abraham von Gott eine Verheißung empfing, deren Erfüllung mit dem Naturzusammenhange in der Erscheinungswelt in Widerspruch zu stehen schien, erhob er sich durch den Akt des Glaubens über denselben, und das Wort des allmächtigen Gottes, welches ihm etwas Unsichtbares vorhielt, wirkte mächtiger auf ihn ein, als der Naturzusammenhang, der seinem sinnlichen Blicke und Verstande sich darstellte. Daher war dieser Glaube als praktische Anerkennung Gottes in seiner durch kein Naturgesetz gebundenen allmächtigen schöpferischen Wirksamkeit und als Beziehung des ganzen Lebens auf das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott eine wahre Gottesverehrung [1]), und dieser Glaube war es, wodurch das dadurch bestimmte Leben Abrahams seine eigenthümliche Bedeutung erhielt. Dieser Glaube, sagt Paulus, wurde ihm von Gott als δικαιοσύνη angerechnet, das heißt, wenngleich Abraham kein Sündenloser war, wie kein Mensch ein solcher ist, so trat er doch

1) Ein διδόναι δόξαν τῷ θεῷ. Röm. 4, 20.

durch diese Richtung seines inneren Lebens vermöge seines Glaubens in das Verhältniß eines δίκαιος zu Gott ein, und dies war kein willkürliches Dafüransehen von Seiten Gottes; sondern dieser Glaube stellte sich dem Gott, dem das Innere des Menschen offenbar ist, als die Gemüthsrichtung dar, durch die Abraham für alle Mittheilungen Gottes empfänglich werden, von der allein die Heiligung seines ganzen Lebens ausgehen konnte[1]).

Es erhellt, daß Paulus der Stelle Genes. 15, 6 durchaus keinen fremden Sinn aufbürdet, sondern nur aus dem besonderen Falle eine darin enthaltene allgemeine Idee, ein darin zum Grunde liegendes allgemeines Gesetz daraus entwickelt. Es ist das Gesetz, nach welchem für das rechte Verhältniß des Menschen zu Gott auf die Hingabe an ihn durch den Glauben Alles ankommt, diese innere Handlung des Geistes, wodurch die ganze Richtung des Lebens zu Gott hin und von Gott aus bestimmt wird, was Paulus hervorhebt im Gegensatze mit der religiösen Veräußerlichung des jüdischen Standpunktes, welche auch bei der Stellung Abrahams in der Theokratie die Werke oder das Aeußerliche der Beschneidung zur Hauptsache machte. Auch der Sinn der alttestamentlichen Stelle ist ja kein anderer als der, daß Gott den Glauben, das gläubige Vertrauen Abrahams als Probe seiner rechten Gemüthsverfassung annahm, ihn deshalb als einen צַדִּיק betrachtete und ihn in das ganze darin begründete Verhältniß zu sich einsetzte. Paulus legt den Nachdruck darauf, daß ihm dies von Gott so angerechnet wurde, und er setzt dabei voraus, was er als allgemeine Wahrheit voraussetzen konnte, daß Abraham ebensowenig als irgend ein Mensch ein Sündenloser, ein Gerechter in diesem

---

1) Auf diesen Zusammenhang weiset auch das διὸ Röm. 4, 22 hin. Deshalb, weil der Glaube alles dies in sich schloß, was der Apostel vorher entwickelt hatte, wurde er als δικαιοσύνη, als wenn mit demselben schon die δικαιοσύνη vollendet gewesen wäre, dem Abraham angerechnet.

Sinne war, und daher schließt er nun, daß das, was ihm an der subjektiven δικαιοσύνη fehlte, durch die πίστις, welche vor Gott so viel galt, daß er ihn deshalb als einen δίκαιος betrachtete, ersetzt wurde. Er unterscheidet auch ausdrücklich, den geschichtlichen Beziehungen folgend, den Gegenstand des Glaubens bei Abraham, Röm. 4, 18, von dem, was der Gegenstand des Glaubens bei den Christen ist, wobei er aber auch das Analoge zwischen beiden hervorhebt. Der Glaube Abrahams sich darauf beziehend, daß die göttliche Allmacht das Todte zu neuem Leben zu erwecken, dem schon Abgelebten eine zahlreiche Nachkommenschaft zu verleihen vermag; der Glaube der Christen sich darauf beziehend, daß das, was auch dem sinnlichen Augenschein widerstreitet, der mit Sünden behaftete Mensch vor Gott als Gerechter erscheinen, der Geistigtodte zu neuem göttlichen Leben erweckt werden soll, und als Unterpfand dafür etwas, das auch nur Gegenstand des Glaubens sein kann, das Handeln der göttlichen Allmacht, wodurch der für die Sünde der Welt gestorbene Christus zu einem über allen Tod erhabenen Leben erweckt worden.

Was nun das Eigenthümliche des christlichen Glaubens betrifft, so setzt dieser also voraus das Bewußtsein der Sünde, die Verzichtleistung auf die Geltendmachung des eigenen Verdienstes vor Gott, die Sehnsucht nach Befreiung von der Sündenherrschaft, das im Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit doch nicht Verzweifeln [1]), sondern Vertrauen auf die Gnade der Erlösung und so in die Gemeinschaft mit dem Erlöser Eingehen, dadurch ein neues Lebensprincip in sich Aufnehmen, welches die ganze alte Natur immer mehr durchdringen und umbilden soll [2]).

Insofern der Glaube das Eingehen in die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser in sich schließt und das Austreten

1) Auch in dieser Hinsicht ein πιστεύειν παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι.

2) Das paulinische Christum Anziehen durch den Glauben, die neue Schöpfung, die geistige Auferweckung.

aus dem alten Sündenleben voraussetzt, ergiebt sich nun auch dessen besondere Beziehung auf die beiden Hauptmomente, in denen sich Christus als Erlöser darstellt, als der für das Heil der Menschen Gestorbene und Der, welcher ihnen durch seine Auferstehung ein ewiges göttliches Leben verbürgt; daher die zwiefache Beziehung des Glaubens zu Jesus dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen, die negative und die positive Seite des Glaubens, im Verhältniß zu dem alten Leben, von dem er sich lossagt, und zu dem neuen, das er ergreift, der Glaube an Jesus Christus, den für uns Gestorbenen und Auferstandenen, der geistige Akt, vermöge dessen wir in der Hingebung an den für uns Gestorbenen dem Leben der Sünde, der Welt, uns selbst, Allem, was wir früher waren, — mögen wir Juden oder Heiden gewesen sein — abgestorben sind, so in seiner Gemeinschaft, in der Kraft seines Geistes zu einem neuen, nur ihm geweihten und von ihm beseelten Leben auferstehen. Daher erscheint es dem Apostel, wie er dies in dem sechsten Kapitel des Römerbriefes entwickelt, als ein innerer Widerspruch, daß Einer sage, an den Erlöser zu glauben, und doch in seinem alten Sündenleben verharre. „Wie könnten wir, — sagt er — die wir (durch den Akt des Glaubens) der Sünde abgestorben sind, noch ferner in ihr leben?" Und er weiset nun eben aus dem Wesen des Glaubens in seiner Beziehung auf den Tod und die Auferstehung Christi nach, daß Glauben ohne Verleugnung des früheren sündhaften Lebens und ohne den Beginn eines neuen göttlichen Lebens nicht bestehen könne.

Aus dem Wesen der πίστις als dem bestimmenden Princip des christlichen Lebens ergiebt sich das Eigenthümliche des christlichen Standpunktes im Verhältnisse zu dem jüdischen als dem gesetzlichen, und die mannichfachen Bezeichnungen dieses Gegensatzes dienen auch besonders dazu, das Wesen der πίστις als des Grundprincips der christlichen Lebensbildung anschaulicher zu charakterisiren, weshalb wir dieses mehr in's Einzelne verfolgen wollen.

Das Gesetz stellt sich als ein gebietendes dar und es macht von der vollkommenen Erfüllung aller Gebote das Heil der Menschen abhängig. „Vollbringst du alles dies, so wirst du leben[1])." Da nun aber Keiner diese Bedingung zu erfüllen vermag, so kann das Gesetz nur Verzweiflung erzeugen. Das Evangelium aber ruft dem an sich selbst Verzweifelnden zu: Ueberlasse dich nur nicht dem Gefühle der Verzweiflung. Frage nur nicht[2]), wie du das Unmögliche möglich machen kannst. Du brauchst das dir bereitete Heil nur anzunehmen, glaube nur und du hast mit dem Glauben Alles, was deinem inneren Leben noth thut. Pau-

1) Es ist auch hier zu unterscheiden zwischen dem buchstäblichen Sinne der Worte unter den bestimmten geschichtlichen Beziehungen und der dabei zum Grunde liegenden allgemeinen Idee, sowie zwischen dem νόμος als äußerlich theokratischem Staatsgesetz und dem νόμος seiner inneren Bedeutung nach als Ausdruck des ewigen Sittengesetzes in einer besonderen Form, des Gesetzes für das allgemeine Gottesreich, dem Buchstaben und dem Geiste nach. In der einen Beziehung ist von Geboten des Staatsgesetzes als solchen, welche die Staatsbürger wirklich zu vollziehen vermögen, die Rede, und das Glücklich-leben in dem irdischen Gottesstaate wird davon abhängig gemacht; in der andern Beziehung ist von der Erfüllung des Sittengesetzes, des innerlich theokratischen Gesetzes, dem nur durch ausnahmslosen, unbedingten Gehorsam Genüge geleistet werden kann, die Rede, und das ewige, selige Leben in dem allgemeinen Gottesreiche wird von einem solchen Gehorsam abhängig gemacht. Dies ist eine Bedingung, welche kein Mensch in dem gegenwärtigen Zustande zu erfüllen vermag.

2) Derjenigen Auffassung dieser Stelle, nach welcher man darin einen Gegensatz zwischen Glauben und Zweifel findet, scheint mir der Zusammenhang entgegenzustehen, welcher nur den Gegensatz der Glaubensgerechtigkeit gegen die Werkgerechtigkeit, der θεοῦ δικαιοσύνη gegen die ἰδία erwarten läßt, die Bedeutung des τοῦτ᾽ ἔστι, welches nach der Vergleichung mit 9, 8 und andern verwandten paulinischen Ausdrucksweisen so verstanden werden muß: „das heißt soviel als — eine solche Frage thun, ist so gut, wie wenn man", und ferner das Verhältniß der paulinischen Worte zu dem alttestamentlichen Citate, da nach der von uns befolgten Erklärung die paulinische Anwendung sich dem Sinne der mosaischen Worte der Idee und dem Geiste nach treffend anschließt, was bei der andern Auffassung aber gar nicht stattfinden würde.

lus bezeichnet dies, die Stelle Deut. 30, 12[1]) nach seinem Zwecke anwendend, auf unvergleichliche Weise so: „Sprich nicht zu dir selbst: Wer wird zum Himmel hinaufsteigen und den Weg zum Himmel mir bahnen? Denn Christus ist vom Himmel herabgekommen und hat den Weg zum Himmel dir bereitet. So fragen, das heißt verlangen, daß Christus um deinetwillen wieder vom Himmel herabkommen sollte. Sprich nur nicht: Wer wird in das Todtenreich für mich hinabsteigen und mich aus demselben befreien? Christus ist vom Tode auferstanden und hat dich von der Macht des Todes befreit. So fragen, das heißt verlangen, daß Christus um deinetwillen erst vom Tode auferstehen sollte, als wäre er noch nicht vom Tode auferstanden. Statt so zu fragen, trage nur das Wort der Verkündigung immer lebendig in deinem Herzen, den Glauben an den vom Himmel Herabgekommenen und vom Tode Auferstandenen, der das Heil dir bereitet hat. Wer diesen Glauben hat, ist der wahrhaft Fromme und seiner Seligkeit gewiß[2]).

1) An dieser Stelle ist zwar von dem mosaischen Religionsgesetze die Rede, und es passen auch diese Worte wohl zur Bezeichnung desselben in seinem einfachen religiös-ethischen Charakter im Gegensatze gegen andere Religionen des Orients. Insofern aber doch das Gesetz, seinem Geiste nach verstanden, eine Anforderung an den Menschen macht, zu deren Vollziehung es die Kraft nicht verleihen kann, konnte Paulus diese Worte mit Recht auf die Bezeichnung des eigenthümlichen christlichen Standpunktes anwenden, eine Idee hier ausgesprochen finden, welche erst durch das Christenthum verwirklicht wird und welche in dieser Hinsicht eine Weissagung auf das, was erst durch das Christenthum verliehen wird, enthält.

2) Röm. 10, 5 u. f. Wenn Paulus in dem zweiten Gliede des Gegensatzes nicht Christus dem Moses gegenüberstellt und nicht Christus in seinen eigenen Worten reden läßt, wie sich ja wohl unter den uns überlieferten Aussprüchen Christi solche finden, welche diesen Gegensatz zu bezeichnen sehr geeignet wären, so geht daraus nicht hervor, daß er noch keine Sammlung der Reden Christi kannte, oder auch nur, daß er keine solche als bekannt bei der römischen Gemeinde voraussetzen konnte; denn sein Zweck brachte es hier mit sich, für die Glaubensgerechtigkeit aus den mosaischen Schriften selbst ein Motto zu entlehnen, das erst im Evangelium seine rechte Erfüllung finden sollte.

Vom Standpunkte des gesetzlichen Judenthums erscheinen die Gebote als etwas äußerlich Gegebenes im Gegensatze gegen das innere Verderben des Menschen, welches von außen her nicht geheilt werden kann, welches durch das Gesetz nur zum Bewußtsein gebracht wird, daher ein Buchstabe, der nur den Tod wirkt, das Bewußtsein des inneren Todes und der verschuldeten Unseligkeit hervorruft[1]. Das Gesetz konnte in Beziehung auf die Wirkung, welche es in dem Selbstbewußtsein hervorbringen mußte, bezeichnet werden als νόμος γράμματος, κατακρίσεως, θανάτου, ἁμαρτίας[2]. Da hingegen von dem Glauben an den Erlöser ein neues göttliches Lebensprincip ausgeht, aus dem Glauben an die erlösende Vaterliebe Gottes die kindliche Liebe zu Gott als freier Antrieb zu einem gottgeweihten Leben sich entwickelt, da an die Stelle des früher vorhandenen Gegensatzes zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen die Einheit zwischen beiden tritt, so erscheint das Gesetz nicht mehr als ein dem von Gott entfremdeten Willen von außen her entgegentretender Buchstabe, sondern der Geist des Gesetzes ist in das innere Leben der Gläubigen übergegangen. Das ihnen einwohnende göttliche Leben treibt von selbst zur Erfüllung alles dessen, was das Gesetz verlangt, an. Der lebendigmachende, mit dem Gesetze zusammenstimmende Geist ist an die Stelle des todten und tödtenden Buchstabens getreten. In der aus dem Glauben sich entwickelnden Liebe ist von selbst die Erfüllung des Gesetzes als freies, aus der Gesinnung hervorgehendes, nicht von außen her erzwungenes Handeln gegeben. In einem andern Sinne, als wie Paulus von dem Standpunkte des natürlichen Menschen sagt, daß er das Gesetz als ein seinem Innern eingeschriebenes in sich trage, sagt er von dem Standpunkte des Gläubigen, daß

1) S. 2 Korinth. 3, 6 u. f.

2) Es wäre dem paulinischen Ideenzusammenhange ganz gemäß, daß das Gesetz mit diesen Prädikaten bezeichnet würde, wenngleich es zweifelhaft sein kann, ob Röm. 8, 2 mit dem Worte νόμος das mosaische Gesetz bezeichnet wird.

er das Gesetz Gottes in seinem Innern trage; denn auf jenem Standpunkte stellt sich das Gesetz doch auch, wo es als ein innerliches erscheint, dar als das Gebot einer fremden höheren Stimme, einer heiligen Macht, welche der Mensch im Gegensatze gegen seinen verderbten Willen anerkennen muß, es bleibt daher tödtender Buchstabe, mag es als das Gebot äußerer oder innerer Gottesoffenbarung sich darstellen. Hingegen in den Gläubigen erscheint das göttliche Gesetz vermöge des durch Christus ihnen mitgetheilten neuen Lebensgeistes, des heiligen Geistes, nicht bloß als Gegenstand der Erkenntniß und der Anerkennung, sondern als Gegenstand einer wirksamen, das Leben bestimmenden Liebe; es ist inneres Lebensgesetz geworden. In diesem Sinne sagt Paulus zu den Gläubigen: „Ihr braucht an das, was ihr thun sollt, nicht erst gemahnt zu werden, der Geist Gottes lehrt euch das selbst," 1 Thessal. 4, 9; und die Lehre bezeichnet hier nicht bloß eine Bestimmung des Erkenntnißvermögens, sondern einen wirksamen inneren Antrieb. Aus dem Gesagten folgt nun auch, daß und in welchem Sinne Paulus von dem Gesetze in Beziehung auf den sittlichen nicht minder als den rituellen Inhalt desselben sagen muß, daß es für die Gläubigen aufgehoben und daß der Gläubige demselben abgestorben, aus dem Bereiche desselben herausgetreten sei[1]), wie dies auch schon folgt aus dem, was wir früher darüber bemerkten, daß sich bei dem νόμος überhaupt keine solche Unterscheidung machen lasse. Aufgehoben nämlich ist das Gesetz für den Gläubigen und abge-

1) Das dem Gesetze Abgestorbensein Röm. 7, 4 und Galat. 2, 19, Aufhebung des Gesetzes in seinem ganzen Umfange Col. 2, 14; denn der Schuldbrief, den Christus an das Kreuz geheftet, ist offenbar das Gesetz, bei welchem ja hier insbesondere sicher auch an den ethischen Inhalt zu denken ist, denn eben in dieser Hinsicht war es, weil Keiner es zu erfüllen vermochte, ein Schuldbrief, der den Menschen entgegenstand. Sonach wäre es den paulinischen Ideen ganz gemäß, die bildliche Stelle Röm. 7, 2 von dem Gestorbensein des Gesetzes selbst (nämlich das Gesetz in dieser äußerlich theokratischen Form) zu verstehen, wenn auch andere exegetische Gründe dieser Auffassung an jener Stelle entgegenstehen.

storben ist derselbe dem Gesetze in jeder Hinsicht, insofern dasselbe als ein zwingender, gebietender, anklagender Buchstabe in einzelnen Geboten besteht, insofern durch Erfüllung dieser Gebote die δικαιοσύνη und ζωή erlangt werden sollte. Dem Gläubigen nämlich ist unabhängig von jedem Gesetze seine Rechtfertigung und Seligkeit durch den Glauben an die Gnade der Erlösung gewiß [1]). Das Gesetz kann nur äußerliche Werke [2]) gebietend erzwingen, aber nicht die inneren Lebensbestimmungen, welche das Wesen der göttlichen Gesinnung ausmachen, erzeugen. Diese gehen in den Gläubigen von selbst aus der neuen Beseelung durch den göttlichen Geist hervor, die christlichen Tugenden als die Frucht des Geistes, und Diejenigen, in welchen die vom Standpunkte des Gesetzes unerreichbaren Gemüthseigenschaften sich gebildet haben, sind eben dadurch erhaben über den Standpunkt des Gesetzes, welches als Buchstabe dem im Innern vorwaltenden Princip des Verderbens entgegentritt [3]). Mit diesem Verhältnisse des Gesetzes zu dem Leben der Gläubigen steht es nun aber keineswegs in Widerspruch, daß Paulus sittliche Gebote zuweilen mit Citaten aus dem νόμος belegt; denn er betrachtet ja den mosaischen νόμος als Ausdruck des ewigen göttlichen Gesetzes in einer partikulären, temporären Form, gemäß dem Standpunkte der äußerlichen partikulären Theokratie, in der das Politische dem Religiösen äußerlich untergeordnet und daher beides mit einander vermischt war [4]).

---

1) Die δικαιοσύνη θεοῦ, — entgegengesetzt der δικαιοσύνη ἀνθρωπίνη, ἰδία, ἐξ ἔργων, ἐξ ἔργων νόμου — χωρὶς νόμου Röm. 3, 21.

2) Die ἔργα νόμου, welche keine ἔργα ἀγαθὰ sind.

3) S. Gal. 5, 22. 23. Es ist hier zu vergleichen, was Aristoteles sagt Politik. 3, 13, daß Einer nicht mehr als Glied einem Staate angehören kann, über dessen Gesammtheit er durch seine Vorzüglichkeit hervorragt. Ὥσπερ γὰρ θεὸν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. Daher für Solche die Gesetze nicht da sind, sie sind sich selbst Gesetz. Κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος. Daher der Ostracismus in den keine Ungleichheit dulden wollenden Staaten. Eine merkwürdige Weissagung auf das Reich Gottes und das Christenthum!

4) Vergl. die Anmerkung S. 725.

Der ganze Inhalt des ewigen göttlichen Gesetzes liegt dem *νόμος* zu Grunde, wenngleich vermöge des bezeichneten Standpunktes in der die freie und vollständige Entwickelung desselben hemmenden Form eines theokratischen Staatsgesetzes. Die verpflichtende Kraft jener von Paulus dem *νόμος* entlehnten Gebote ist also nicht darin begründet, daß sie zu jenem *νόμος*, sondern darin, daß sie zu dem Inhalte des ewigen Gesetzes gehören, aus welchem dieselben in die besondere alttestamentliche Darstellungsform des Gesetzes übergegangen sind, und dieser Inhalt des ewigen Gesetzes, von dem das sittliche Selbstbewußtsein der Menschheit zeugt, ist eben durch den Geist des Evangeliums, wie aus jener partikulär-theokratischen Hülle frei gemacht[1]), so zu klarerem Bewußtsein entwickelt worden vermittelst der Erleuchtung des heiligen Geistes. Und indem er Röm. 13, 8 sich auf das Eine Gebot des Gesetzes von der Liebe beruft, bezeichnet er eben damit gerade die Verschiedenheit des christlichen Standpunktes von dem gesetzlichen; denn wenn der Geist der Liebe die Gläubigen beseelt, mit der Liebe aber die Erfüllung des ganzen Gesetzes gegeben ist, so folgt eben daraus, daß das Gesetz als ein zwingender, tödtender Buchstabe für sie nicht mehr besteht. Es findet hier seine Anwendung, daß Christus nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen.

Wenngleich nun der Begriff des *νόμος*, in jenem engeren Sinne aufgefaßt, das Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Judenthume und dem Evangelium bildet, so kann es doch dabei bestehen, daß dieser Begriff[2]), in einem weiteren Sinne angewandt, zur Bezeichnung eines gemeinsamen

1) Auf diese Freimachung des in dieser Hülle gebundenen Geistes, den Gegensatz des innerlich theokratischen Gesetzes gegen das äußerlich theokratische Gesetz, bezieht sich auch die Antithese im Anfange der Bergpredigt, die gewiß nicht bloß gegen die pharisäischen Auslegungen, sondern gegen den Buchstaben des Gesetzes in seiner theokratisch politischen Form selbst gerichtet ist. S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 146 f. u. 394 f.

2) Ich kann daher denjenigen Auslegern nicht beistimmen, welche meinen, daß man, wo Paulus auch das Christenthum als einen *νόμος* bezeichnet, den allgemeinen Begriff des Gesetzes ganz aufgeben müsse.

Verhältnisses, in welchem beide Religionen zu dem Leben der Menschen stehen, dienen kann [1]). Nämlich beide Religionen erzielen ja eine Herrschaft über das Leben und eine eigenthümliche Lebensgestaltung. Das gesetzliche Judenthum will diese durch den Buchstaben der Gebote von außen her erzeugen, das Christenthum will dieselbe durch den Glauben und den aus demselben hervorgehenden Geist von innen heraus bilden. Dort ist das Gesetz ein äußerliches, hier ein innerliches, ein solches, welches dem neuen Leben selbst einwohnt, gleichwie jedem eigenthümlichen Wesen das Gesetz seines eigenthümlichen Entwicklungsganges eingeboren ist [2]). In Beziehung auf diese verschiedene Anwendung des Begriffs vom Gesetze verwahrt sich daher Paulus, wenn er sagt, daß die Christen nicht mehr **unter** dem Gesetze leben, zugleich gegen den Mißverstand, als ob sie in einem **gesetzlosen** Zustande sich befänden, s. 1 Korinth. 9, 21. Sie hätten auch ein Gesetz, das Gesetz Gottes, das Gesetz Christi, dies aber nicht als ein bloß äußerliches, sondern als ein inneres, dem christlichen Leben wesentlich einwohnendes — und diese verschiedene Anwendung des Begriffs vom Gesetze wird eben durch den Gegensatz des: **unter dem Gesetze** und **in dem Gesetze** leben, bezeichnet. Daher geschieht es nun, daß das Christenthum im Gegensatze gegen das Judenthum auch ein Gesetz genannt und dann die verschiedene Bedeutung, in welcher demselben dieser Name beigelegt, durch das beigesetzte Merkmal bezeichnet wird, wie *νόμος πίστεως, νόμος ζωῆς, νόμος πνεύματος*.

---

1) S. oben S. 689 f.

2) Durch das Christenthum oder die Wiedergeburt soll das Gute wieder zur eigentlichen Natur des Menschen, und demnach das Sittengesetz zu einem höheren, mit Freiheit angeeigneten Naturgesetze gemacht werden. Man könnte zum Theil hierauf anwenden, was Schleiermacher sagt in seiner akademischen Abhandlung vom J. 1825 über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, ohne die Ansicht des verehrten Verfassers über das Verhältniß des Gesetzes zu den Abweichungen von demselben und überhaupt des Gesetzes zur Freiheit auf dem ethischen Standpunkte zu theilen.

Mit dieser verschiedenen Anwendung des Begriffs vom Gesetze hangt nun auch das verschiedene Verhältniß der beiden theokratischen Standpunkte genau zusammen, mit der äußerlichen Auffassung des Begriffs vom Gesetze die äußerliche Auffassung des Begriffs vom Reiche Gottes, mit der innerlichen Auffassung jenes Begriffs auch der Begriff von der Theokratie als einer nicht äußerlich gegebenen, sondern von innen heraus sich entwickelnden, und so geht dieser Gegensatz des Inneren und Aeußerlichen durch Alles hindurch. Auf dem gesetzlich jüdischen Standpunkte die äußerliche Unterwerfung unter den Willen Gottes, die äußerliche Beobachtung göttlicher Gebote, ohne daß der im Innern bestehende Gegensatz zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen aufgehoben wäre, das *δουλεύειν θεῷ ἐν παλαιότητι γράμματος*, in dem alten Zustande der von Gott entfremdeten Natur, in welchem durch das Gebot des Buchstabens von außen her nichts verändert werden kann. Auf dem Standpunkte des Glaubens ist die *δουλεία* eine innerliche, so daß in dem neuen Zustande, vermöge der inneren Lebenserneuerung, die von der Beseelung des göttlichen Geistes ausgeht, der geheiligte Wille selbst in der Abhängigkeit von Gott sich bestimmt, ein Gott dienender ist (das *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος*). Daher ist die *δουλεία* in dem letztern Sinne eine freiwillige, mit der wahren Freiheit eins, s. z. B. 1 Korinth. 7, 22. Die *δουλεία* in dem erstern Sinne bildet den Gegensatz gegen die Freiheit der Kinder Gottes, hingegen die *δουλεία* in dem zweiten Sinne kann ohne die *υἱοθεσία* nicht bestehen und ist eine der Folgen und eins der Merkmale derselben; denn was die Kinder von den Knechten im Hause unterscheidet, ist eben, daß sie dem Willen des Vaters nicht wie einem fremden dienen, sondern ihn zu ihrem eigenen gemacht haben, in der Abhängigkeit von ihm wie in ihrem natürlichen Lebenselemente sich befinden. Jene bloß äußerliche Knechtschaft, bei welcher der innere Gegensatz fortbesteht, geht aus von dem Geiste der Furcht, der die eigentliche Knechtschaft charakte-

terisirt, diese innere Dienstbarkeit von dem Bewußtsein der durch Christus als den Sohn Gottes erlangten Gemeinschaft mit Gott, der Theilnahme an seinem Geiste, welcher der Geist des kindlichen Verhältnisses zu Gott ist, dem Geiste der Kindschaft, dem Geiste der Liebe[1]). Der Geist des Sohnes, dessen ganze Fülle in dem Sohne ist und der von ihm übergeht auf alle mit ihm in Gemeinschaft Stehende, vermöge welcher sie in dasselbe Verhältniß, wie er, zu Gott eintreten, dieser Geist theilt ihm das Bewußtsein mit, daß auch sie in der Gemeinschaft mit Dem, welcher der absolute Sohn Gottes ist, Kinder Gottes geworden sind und sind. Der Geist des Sohnes erweist sich als Geist der Kindschaft in Allen, welche an demselben Theil haben.

So ist auch die Verehrung Gottes auf dem gesetzlichen Standpunkte[2]) eine äußerliche (σαρκική, κατὰ σάρκα, durch ἔργα σαρκικὰ), in einzelnen äußerlichen Handlungen bestehende[3]), an einzelne Stätten und Zeiten gebundene.

---

1) Röm. 8, 15; Galat. 4, 6.

2) Es gilt dies von der gesetzlichen Moral wie von dem gesetzlichen rituellen Kultus.

3) Mit dem δεδουλῶσθαι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου zusammenhangend. Zur Vertheidigung und Begründung der oben S. 689 gegebenen Erklärung dieses Ausdrucks und gegen die gewöhnliche Erklärung der στοιχεῖα als „Anfangsgründe der Religionserkenntniß unter den Menschen" wollen wir hier noch etwas bemerken. Wenn das Wort στοιχεῖα die Anfangsgründe bezeichnet, erwartet man doch natürlich in dem damit verbundenen Genitiv die Bestimmung des Gegenstandes, in Beziehung auf welchen die Anfangsgründe gemeint sind, wie dies Hebr. 5, 12 wirklich so ausgedrückt ist. Aber in den paulinischen Stellen fehlt überall ein solcher Objektsgenitiv, und man findet statt dessen nur einen Subjektsgenitiv. Die Auslassung der ausdrücklichen Bestimmung eines solchen Hauptbegriffs kann schwerlich hier angenommen werden. Sodann setzt Paulus Gal. 4, 8, offenbar ehemalige Heiden anredend, voraus, daß auch diese vor ihrer Bekehrung diesen Elementen der Welt dienstbar waren, wenn man nicht zu willkürlichen Erklärungen des πάλιν seine Zuflucht nehmen will. Nach der gewöhnlichen Erklärung müßte man also annehmen, daß Paulus mit den Anfangsgründen der Religionserkenntniß einen allgemeinen, in gewissem Maaße auf Heidenthum

Die Gottesverehrung auf dem Standpunkte der πίστις hingegen eine πνευματική, insofern sie von der Beseelung durch

---

und Judenthum zugleich anwendbaren Begriff bezeichnen wollte. Wie läßt sich dies aber vereinigen mit den Ideen des Paulus, der das Judenthum zwar als einen nur untergeordneten und vorbereitenden, aber doch durch Gottes Offenbarung selbst gegründeten Standpunkt in der Religion anerkannte, der hingegen in dem Heidenthume als solchem, dem Götzendienste, von dem er hier spricht, nicht einen untergeordneten Standpunkt der Religion, sondern etwas dem Wesen der Religion durchaus Fremdartiges sah, eine aus der Sünde herrührende Unterdrückung des ursprünglichen Gottesbewußtseins? Auch möchte das Prädikat „ἀσθενῆ" zu dem Begriff der Anfangsgründe der Religion nicht so gut passen. Hingegen nimmt man die von mir vorgeschlagene Erklärung an, so paßt Alles auf das Beste. Das Gebundensein der Religion an sinnliche Formen, also ihr Befangensein in der Dienstbarkeit unter den Elementen der Welt ist das Gemeinsame des Juden- und Heidenthums. Der Götzendienst ließ sich betrachten als ein sich selbst den sinnlichen Elementen Dienstbar-machen und sich unter dieselben Erniedrigen; dasselbe ließ sich von den gewöhnlichen Juden und Judaisten sagen, welche das Göttliche, Rechtfertigung und Heiligung, bei dem Sinnlichen suchten, eine Art von Götzendienst. Nun erhellt es, wie Paulus zu den galatischen Christen, ehemaligen Heiden, welche von diesem Judaismus angesteckt worden, sagen konnte Gal. 4, 9: „Wie könnet ihr, die ihr durch Gottes Erbarmung zu Seiner Erkenntniß und zur Gemeinschaft mit ihm geführt worden seid (wobei ich keineswegs von der hyphalischen Bedeutung des Wortes γνωσθέντες ausgehe, wie der selige Usteri mich mißverstanden, sondern wie derselbe auch von der Auffassung des Wortes in einem prägnanten Sinne), euch wieder hinwenden zu den ohnmächtigen und armseligen Elementen (sehr passende Bezeichnung derselben in Beziehung auf Diejenigen, welche bei denselben suchen, was nur Gottes Kraft verleihen kann), denen ihr wieder von Neuem euch dienstbar machen wollt? (Ihr stürzt euch freiwillig in euren alten Götzendienst wieder zurück.) Ich fürchte, daß ich wohl vergeblich gearbeitet habe, von dem Götzendienste zur Verehrung des lebendigen Gottes euch zu führen." Es ist ganz unmöglich, beide Bedeutungen des Wortes στοιχεῖα, wie Baur S. 594, mit einander zu verbinden. Wenn Dr. Baur in den Zusammenhang meiner Ideen eingegangen wäre, würde er mir nicht den Vorwurf gemacht haben, den er S. 595 mir macht. Darin finde ich ja keineswegs die Schwierigkeit, daß Paulus einerseits das Heidenthum dem Judenthume gleich-, andrerseits unter dasselbe setze. Das findet allerdings auch bei meiner Auffassung statt. Darüber brauchte mich Herr

das θεῖον πνεῦμα ausgeht und durch den Geist vollzogen wird, Philipp. 3, 3, und sie bezieht sich daher nicht auf vereinzelte Handlungen, sondern umfaßt von dem Geiste aus das ganze Leben; Röm. 12, 1. Jenem Standpunkte zufolge setzt man sein Vertrauen und seinen Stolz auf Menschliches, Irdisches, von welcher Art es sei, sei es die äußerliche theokratische Abstammung oder die Gesetzesgerechtigkeit oder ascetische Selbstverleugnung und Kasteiung des Fleisches, das κατὰ σάρκα καυχᾶσθαι, ἐν σαρκὶ πεποιθέναι [1]). Hingegen dem Standpunkte der πίστις gemäß setzt man, nachdem das Nichtige aller solchen Vorzüge, aller menschlichen Werkgerechtigkeit erkannt worden, sein Vertrauen und seinen

Dr. v. Baur nicht erst zu belehren. Sondern dies war mir die Schwierigkeit, daß das Judenthum als die von Gott gegebene Grundlage der religiösen Entwickelung mit dem Heidenthume verglichen werden sollte. Und so ergiebt sich denn allerdings ein logischer Unterschied zwischen beiden Erklärungen. Das den Elementen der Welt Geknechtetsein, die Abhängigkeit des Geistes von der Natur, die Veräußerlichung des Religiösen, dies ist das Gemeinsame in dem vorchristlichen Standpunkte der Menschheit, wie erst durch das Christenthum dieser Bann aufgehoben worden. Dies ist der von der Sünde, durch welche der Mensch ein Knecht der Natur geworden, ausgegangene Standpunkt. Dies ist nichts von Gott Verursachtes. In dem Heidenthume ist daher die Naturvergötterung, der Götzendienst entstanden. Die Juden sind hingegen durch die bei ihnen vorwaltende göttliche Offenbarung vor einem solchen Versinken in den Bann der Natur bewahrt worden; aber die göttliche Offenbarung selbst hat sich zu diesem Standpunkte der Menschheit, über den sie erst durch die Erlösung erhoben werden konnte, in der Erziehung des theokratischen Volkes herabgelassen, und der Theismus selbst ist in diese Form der Vernatürlichung, der Veräußerlichung eingegangen. Der Theismus in sinnlichen Formen. Hier also mit dem Gemeinsamen auch ein Gegensatz. Ganz anders aber stellt sich die Sache, wenn ich in Beziehung zu einer göttlichen Menschenerziehung Judenthum und Heidenthum als Anfangsgründe der Religionserkenntniß einander gleichsetze. Dies kann ich nicht umhin, für etwas ganz Unpaulinisches zu halten.

1) Was im Sinne des Paulus von jeder Ueberschätzung des Menschlichen in jeder Form und Beziehung, auch z. B. hellenischer Bildung, Weltweisheit, wie in dem ersten Briefe an die Korinther, gesagt werden kann.

Ruhm nur auf die von Christus empfangene Erlösung, nur auf das, was Alle als Gläubige auf gleiche Weise von Christus empfangen haben und in der Gemeinschaft mit ihm zu besitzen sich bewußt sind; das ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι. Hier schwinden alle vermeinten Vorzüge, alle Differenzen, welche bisher die Menschen von einander getrennt und die höhere Gemeinschaft unter ihnen gehemmt hatten, indem alles Menschliche auf gleiche Weise sich dem Einen Geiste Christi, der das gemeinsame Lebensprincip bildet, unterordnen muß; Gal. 3, 28. Das gemeinsame, allein immer geltende Princip der das ganze Leben umfassenden christlichen Gottesverehrung ist der durch die Liebe sich wirksam erweisende Glaube an Christus; Gal. 5, 6.

In dem Glauben ist nun zwar das Princip der ganzen Lebensumbildung, die von dem Geiste Christi ausgeht, mit einem Male gesetzt, durch einen Akt des Geistes ist der Mensch vermöge des Glaubens dem früheren Standpunkte des Sündenlebens abgestorben, zu einem neuen Leben in der Gemeinschaft mit Christus auferstanden. Der alte Mensch ist ein für alle Mal ertödtet; Röm. 6, 4—6; Col. 3, 3. Paulus setzt voraus, in den Christen ist der Akt, vermöge dessen sie der Sünde gestorben sind, das Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden gekreuzigt haben, ideal, dem Princip nach schon vollzogen. Paulus schließt daher: Wie können Diejenigen, welche der Sünde gestorben sind, noch ferner in ihr leben? Wie können Diejenigen, welche einmal das Fleisch gekreuzigt haben, noch ferner von demselben sich beherrschen lassen? Röm. 6, 2; Gal. 5, 24. Dem, was der Idee nach einmal geschehen ist, muß die Erscheinung, der dem inneren Leben einmal gegebenen Richtung die äußerliche Lebensgestaltung entsprechen. Aus dem Leben im Geiste muß nothwendig der Wandel im Geiste hervorgehen, jener in diesem sich offenbaren; Gal. 5, 25. Daher werden die Christen immer von Neuem aufgefordert, das Fleisch in sich zu ertödten, nach dem Geiste zu wandeln, sich durch den Geist beseelen zu lassen. Die Umbildung der alten Natur im

Menschen, welche von dem durch den Glauben empfangenen göttlichen Lebensprincip ausgeht, ist nicht mit Einem Schlage vollzogen, sondern sie kann nur nach und nach im Kampfe mit der Sünde erfolgen; denn auch die erneute Menschennatur besteht noch, wie die alte, aus zwei Principien, dem πνεῦμα und der σάρξ, nur mit dem Unterschiede, daß nicht mehr bloß, wie es Paulus in Beziehung auf den Stand des natürlichen Menschen im siebenten Kapitel des Römerbriefes darstellt, das menschliche Ich mit seinem unkräftigen Verlangen nach dem Guten dem Princip der Sündhaftigkeit, der σάρξ, entgegensteht, sondern statt des menschlichen Ich das göttliche Lebensprincip, welches das Beseelende in der menschlichen Natur geworden, das πνεῦμα θεῖον, ἅγιον, der Geist Christi, Christus selbst durch seinen Geist; Gal. 2, 20. Daher heißt es von diesem Standpunkte nicht, daß der Geist zwar das Gute wolle, aber doch durch die σάρξ verhindert werde, das Gewollte zu vollziehen, so daß diese das Handeln beseele; sondern es ergeht an Diejenigen, welche dies göttliche Lebensprincip empfangen haben, die Aufforderung Gal. 5, 16 f.: „Wandelt dem Geiste nach[1]),

1) Ich kann mit Rückert nicht übereinstimmen, wenn er das πνεῦμα hier nicht auf den beseelenden Gottesgeist, sondern auf die höhere Natur des Menschen bezieht. Gewiß ist das Wort πνεῦμα in diesem ganzen Kapitel immer nur auf dieselbe Weise zu verstehen, und Alles zusammengenommen paßt in dem Sinne des Paulus nur auf den Begriff von dem heiligen Geiste, wie z. B. V. 18. Ueberhaupt ist in diesem Briefe immer nur derselbe Begriff des Geistes festzuhalten. V. 17 kann dagegen nichts beweisen; denn Paulus setzt hier voraus, daß das πνεῦμα die Eigenthümlichkeit des Menschen durchdrungen habe, daß das neue Lebensprincip die menschliche Natur in sich aufgenommen, eine neue eigenthümliche Beseelung in derselben gebildet habe. Er will eben das neue höhere Princip bezeichnen, das jetzt der σάρξ in dem Menschen entgegensteht. Es kann ja auch wohl die Anforderung an den Menschen ergehen, daß er sich hingebe diesem höheren Lebensgeiste, sich von ihm leiten lasse, seinen Antrieben folge; denn Paulus betrachtet die Wirkung des göttlichen Geistes im Menschen nicht als etwas Magisches, sondern setzt stets das Zusammenwirken des Göttlichen und des Menschlichen voraus. Es ist allerdings richtig, daß nach der Lehre des

so werdet ihr die Begierden des Fleisches nicht vollziehen; denn Geist und Fleisch widerstreiten einander in euch, damit ihr unterscheiden sollt, was vom Geiste und was vom Fleische herrührt, und damit ihr nicht vollziehen sollt, was ihr dem Ich des Fleisches nach wollt, sondern was der Geist in euch will[1])." Was den Gegensatz gegen den Röm. 7, 15 dargestellten Standpunkt bezeichnet. Demnach muß das dem inneren Menschen einwohnende göttliche Leben, immer im Kampfe mit den Nachwirkungen der σὰρξ begriffen,

---

Paulus die früher gehemmte, unterdrückte höhere gottverwandte Natur des Menschen, die Anlage des Gottesbewußtseins, durch den heiligen Geist frei gemacht werden und nun das Organ für die Wirkungen des göttlichen Geistes in der menschlichen Natur abgiebt, daß daher, wie diese höhere Natur des Menschen in ihrer Freiheit nur wirken kann als Organ des göttlichen Geistes, so dieser in dem Menschen nur wirken kann vermittelst dieses Organs, beides daher in dem christlichen Leben mit einander verschmolzen ist. Aber wo Paulus zum Kampfe den Menschen auffordert, Muth und Vertrauen ihm einflößen will, verweiset er ihn nicht auf das Subjektivmenschliche, sondern auf die allmächtige Gotteskraft.

1) Diese Stelle kann meines Erachtens nicht anders als auf diese Weise verstanden werden, wenngleich auch die neuesten Ausleger sie anders auffassen. Versteht man nämlich diese Stelle im Gegentheil so: „so daß ihr nicht vollbringen möget, was ihr dem Geiste nach wollt, dem besseren Willen Folge zu leisten nicht vermöget," und bezieht man doch dabei diese Worte auf den Stand des Wiedergebornen, so wäre dies ja ein sonderbarer Ermunterungsgrund dazu, den Trieben des πνεῦμα Folge zu leisten und der σάρξ zu widerstehen, wenn Paulus ihnen sagte, daß sie den guten Regungen, welche von dem Geiste herrührten, doch Folge zu leisten durch die Uebermacht der σάρξ verhindert würden. Versteht man es aber von dem Zustande des natürlichen Menschen und betrachtet man V. 18 als Gegensatz, so sieht man nicht, wie Paulus, der vorher Solche angeredet hatte, von denen er voraussetzte, daß sie auf dem christlichen Standpunkte sich befänden, auf einmal einen solchen Sprung in der Bezeichnung des Subjekts machen konnte. Die Correspondenz der letzten Worte des V. 17 mit den letzten Worten des vorhergehenden Verses bestätigt es aber, daß hier das Wollen den Begierden des Fleisches entspricht, ein fleischliches Wollen dadurch bezeichnet wird, wie in dem pneumatischen Wollen nicht mehr das bisherige Ich, sondern der den Menschen beseelende Christus, das πνεῦμα das wollende Princip ist.

immer mehr den bisher von der sündhaften Gewöhnung beherrschten Leib zu seinem Organ sich anbilden, Röm. 6, 11—13, so daß die μέλη τοῦ σώματος ὅπλα δικαιοσύνης werden, alle eigenthümlichen Kräfte und Fähigkeiten, welche bisher im Dienste der Sünde standen, von dem göttlichen Leben angeeignet und geheiligt als Organe der Gnade zum Dienste des Gottesreiches gebraucht werden, und so findet hier die Lehre von den Charismen ihren Anschließungspunkt [1]). Alle in der eigenthümlichen Natur eines Jeden gegründeten Tüchtigkeiten oder Talente sollen zu Charismen umgebildet und als solche angewandt werden.

Hier ergiebt sich die Aufgabe der christlichen Sittenlehre, zu entwickeln, wie die menschliche Natur in allen ihren Kräften von dem höheren Lebensprincip durchdrungen, zum Offenbarungsorgan für dasselbe angeeignet werden, alle menschlichen Verhältnisse von dem bisher in ihnen vorwaltenden Princip der Sünde, wodurch die Verwirklichung ihrer Idee gehindert wurde, gereinigt, auf das Reich Gottes bezogen werden sollen, in demselben ihrer Idee gemäß ihre Erfüllung zu finden, und wie namentlich das zur Darstellung des Bildes Gottes in der Menschheit gehörige Individuelle durch das Christenthum nicht unterdrückt und vernichtet, sondern zu einer eigenthümlichen Gestaltung und Offenbarung des höheren Lebensprincips umgebildet und verklärt werden soll, daß der Eine Christus, der himmlische Mensch, in den verschiedenen ihm zum Organ dienenden Eigenthümlichkeiten eine eigenthümliche Gestalt gewinne.

Es zeigt sich hier der Unterschied zwischen dem christlichen Princip, wie es Paulus darstellt, und einer einseitig ascetischen Richtung der Sittenlehre. Paulus hebt nur als die eine Seite des Prozesses der christlichen Lebensentwickelung das negative Moment hervor: das Princip der Sünde, das bisher den Leib beherrschte, in seinen Wirkungen ertödten, Röm. 8, 13, die Glieder ertödten, insofern sie der Sünde

1) S. oben Bd. I. S. 231 f.

dienten, Coloss. 3, 5[1]); aber dies ist nur die eine Seite. Die andere ist das positive Moment, die positive Aneignung, daß die Gläubigen, wie sie mit Christus der Sünde, der Welt, sich selbst abgestorben sind, so nun auch ein immer mehr ihm geweihtes, neues göttliches Leben führen, der ihnen einwohnende Geist Christi ihren Leib immer mehr neu belebe als sein Organ, Röm. 8, 11 u. d. f., daß die μέλη, Gott geweiht, in seinem Dienste, gemäß dem Standpunkte, welchen Gott einem Jeden angewiesen hat, angewandt werden als ὅπλα δικαιοσύνης. Wie das πνεῦμα ἅγιον das gemeinsame Lebensprincip aller Gläubigen, der beseelende Geist der Gottesgemeinde ist, so wird die durch die Verschiedenheit der von demselben angeeigneten und geheiligten Eigenthümlichkeiten bedingte eigenthümlich verschiedene Form, in der er in einem Jeden und durch einen Jeden wirkt, mit dem Namen des Charisma bezeichnet.

Da nun aber diese Aneignung und Durchdringung der alten Natur ein fortdauernder Kampf ist, und je mehr der Mensch in der Heiligung fortschreitet, er desto mehr auch durch die Erleuchtung des heiligen Geistes fähig wird, was vom Geiste und was vom Fleische herrührt, zu sondern und letzteres in allen seinen trübenden Einflüssen zu erkennen, so bleibt daher die Unterscheidung zwischen der objektiven Rechtfertigung und der subjektiven Heiligung immer nothwendig, damit so das Vertrauen des Menschen nicht schwankend werde, wie geschehen muß, wenn er nur auf sich selbst hinblickt, Philipp. 3, 12, sondern es dadurch, daß es in der Richtung auf das Objektive, die Gnade der Erlösung, die Liebe Christi, von der keine Macht der Hölle den Erlöseten zu trennen vermag, verharrt, seinen festen, unwandelbaren Grund behalte; Röm. 8, 31. 32. In dem paulinischen Begriffe von der vor Gott geltenden und durch Gottes erlösende Gnade dem Menschen geschenkten Rechtfertigung und

---

1) Die μέλη ἐπὶ τῆς γῆς, welche einem fleischlichen, irdischen Wandel angehörten, mit dem himmlischen Sinne, V. 2, in Widerspruch standen.

Gerechtigkeit, welche durch den Glauben angeeignet wird, ist und bleibt immer das Objektive das Vorherrschende und Ursprüngliche. Es ist damit zugleich allerdings etwas Subjektives gegeben, in dem inneren Leben etwas Neues gesetzt, das immer mehr sich in demselben entwickeln muß; die durch den Glauben angeeignete Gerechtigkeit Christi geht in das innere Leben des Gläubigen wirklich über und wird ein neues, nach dem Vorbilde Christi das Leben gestaltendes Princip [1]). Und wenn jener Entwickelungsprozeß vollendet sein wird, die Gläubigen zum Besitze des von der vollkommenen Gerechtigkeit unzertrennlichen ewigen, göttlichen, seligen Lebens gelangt sein werden, dann wird der objektive Begriff der Rechtfertigung in den subjektiven ganz aufgehen; Röm. 5, 19—21; aber bis dies zur Erfüllung gekommen, ist es aus dem besagten Grunde, um dem Vertrauen des Menschen eine feste Grundlage zu geben, immer nothwendig, beide Begriffe, wie nach ihrem wesentlichen inneren Zusammenhange aufzufassen, so auch nach ihrem Unterschiede auseinanderzuhalten.

Indem der Glaube die ganze christliche Gesinnung aus sich erzeugt und dadurch das ganze Leben bestimmt und bildet, geschieht es daher, daß die πίστις als Bezeichnung des Ganzen der christlichen Gesinnung und der christlichen Tüchtigkeit [2]) gebraucht wird. So bezeichnet das Prädikat δυνατὸς τῇ πίστει einen solchen Standpunkt, wo der Glaube an den Erlöser, das Vertrauen auf die durch ihn erlangte Gerechtigkeit, in solchem Maaße beseelendes Princip der Ueberzeugung geworden und die ganze Denkweise so durch-

1) Dem paulinischen Sinne ganz entsprechend ist die scholastische Formel: Justitia Christi per fidem habet esse in animo.

2) Daher das Maaß des Glaubens als der christlichen Tüchtigkeit und das Maaß der Jedem verliehenen Gnade Correlatbegriffe, Röm. 12, 3, sich nicht ausdehnen wollen über das Maaß der verliehenen christlichen Tüchtigkeit, nur dies recht anwenden, Alles thun nach Verhältniß desselben, Röm. 12, 6, daß man sich nicht überhebe und nicht über seinen eigenthümlichen Standpunkt hinausgehen wolle.

gebildet hat, daß der Mensch alle Lebensverhältnisse darnach zu beurtheilen und zu behandeln vermag, daß er durch kein fremdartiges Element einer andern Denkweise, die ihn früher beherrschte, darin irre gemacht werden kann. Die Nachwirkungen des früheren religiösen Standpunktes üben über einen Solchen in seinem Gewissen keine Art von Gewalt mehr aus. Es gilt dies insbesondere von dem Verhältnisse des Christenthums zu dem jüdischen gesetzlichen Standpunkte, der, weil er mehr einen vorbereitenden Uebergangspunkt gebildet hatte, auch noch länger seinen Einfluß über Den, welcher von demselben zum Glauben gelangt war, ausüben konnte, so daß ein Solcher erst allmälig von den Nachwirkungen desselben in Hinsicht der Beurtheilung aller Lebensverhältnisse sich loszusagen vermochte, indem das aus dem Glauben an den Erlöser hervorgehende neue christliche Princip seine Denkweise immer mehr durchdrang. Diese das Urtheil beherrschende Glaubenskraft bewies sich also z. B. darin, daß Einer seines Heils in der Gemeinschaft mit dem Erlöser gewiß, in dem Gebrauche äußerlicher Dinge nicht mehr durch die Bedenken, welche er sich früher auf dem gesetzlichen Standpunkte gemacht hatte, sich bewegen ließ, als ob dieses oder jenes ihn verunreinigen könne. So ist es zu verstehen, was Paulus Röm. 14, 2 sagt: Ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα, d. h. δυνατός ἐστι τῇ πίστει, ὥστε φαγεῖν πάντα, so daß er durch die aus der Einmischung des früheren gesetzlichen Standpunktes herrührenden Bedenken nicht mehr irre gemacht werden kann. Den Gegensatz gegen diese Stärke des das Leben beherrschenden Glaubens bildet das ἀσθενεῖν τῇ πίστει, wo neben dem Glauben noch ein anderes aus dem früheren Standpunkte herrührendes Element die Ueberzeugung beherrscht, daher der innere Widerspruch zwischen dem in der christlichen Ueberzeugung oder der πίστις begründeten Princip und den dawider sich auflehnenden Zweifeln; Röm. 14, 1. Wenngleich Paulus vermöge der durch die damaligen Zeitverhältnisse gegebenen Veranlassung dies besonders in Beziehung auf den jüdisch-gesetzlichen Stand-

punkt entwickelt, so gilt dasselbe in seinem Sinne doch auch von dem Verhältnisse jedes andern Standpunktes zu dem christlichen oder dem der Glaubensgerechtigkeit. Die das Leben beherrschende Glaubenskraft giebt daher den selbstständigen christlichen Charakter, die christliche Charakterfestigkeit, die christliche Geistesstärke und Geistesfreiheit. Dies ist es, worauf das eigenthümliche Wesen der christlichen Freiheit ruht, wie es darin besteht, daß der Christ, indem er sein ganzes Leben auf Christus als seinen Erlöser und durch ihn auf Gott bezieht, indem er nur von dem Bewußtsein dieser Abhängigkeit beseelt wird, indem er keine andere als die darin begründete anerkennt, er eben dadurch sich unabhängig fühlt von allen Geschöpfen, von allem Weltlichen, welcher Art es auch sei, daß er in dem Bewußtsein dieser inneren Unabhängigkeit handelt, durch den beseelenden Geist Christi Alles beherrscht und sich keinem Menschen, keinem Verhältnisse dienstbar macht, daß nichts so auf ihn einwirken kann, ihn anders, als es der Geist Christi verlangt, zu bestimmen, wie dieses allein das Bestimmende in ihm ist. 1 Kor. 7, 21 u. d. f.; 1 Kor. 6, 12 [1]); 1 Kor. 3, 22. Indem der Christ als Organ des Geistes Christi, der die Weltherrschaft gewinnen, dem zuletzt Alles unterworfen werden soll, frei ist von der Welt und von Allem, was ihr zugehört, von aller Gewalt des Kreatürlichen, herrscht er zugleich im Geiste über Alles, Freiheit und Weltherrschaft fallen hier zusammen. Diese von dem Glauben ausgehende, wie alles Christliche im Innern begründete Freiheit und Weltbeherrschung kann sich daher unter allen äußerlichen Beschränkungen offenbaren, und sie erweiset sich gerade dadurch, daß diese äußerlichen Beschränkungen für den über

---

1) *Οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*, ich soll mich von keiner äußerlichen Sache beherrschen lassen, sondern in dem Geiste der christlichen Liebe Alles frei gebrauchen. Statt meine christliche Freiheit zu gebrauchen, mache ich mich vielmehr zum Knecht des Rechtes, Opferfleisch zu essen, wenn ich ohne Rücksicht auf die besonderen Umstände dies in jedem Falle glaube thun zu müssen.

dieselben erhabenen, in dem Glaubensbewußtsein sich von Allem unabhängig fühlenden Geist etwas Beschränkendes zu sein aufhören, selbst in seine freie Selbstbestimmung und Weltbeherrschung aufgenommen werden. Paulus beweiset seine christliche Freiheit gerade darin, daß er zum Besten Anderer, um Alles dem Geiste Christi dienstbar zu machen, Alles so zu behandeln, wie es zur Förderung des Reiches Gottes am meisten dient, durchaus frei in alle Formen der Abhängigkeit eingeht. Der von Allem Freie, der sich Allen dienstbar macht, über Alles Herrschende, der in alle von Gott geordnete Formen der Abhängigkeit eingeht und in denselben seine Weltherrschaft ausübt; 1 Kor. 9, 1. 19.

Es erhellt nun auch, daß von dieser Beziehung des ganzen Lebens auf das Reich Gottes nichts kann ausgeschlossen bleiben, wie die aus dem Glauben hervorgehende, Alles auf die Verherrlichung Gottes beziehende christliche Gesinnung für Alles im Leben auf gleiche Weise das Bestimmende ist. Es kann demnach kein leerer Raum des für das christliche Princip Gleichgültigen übrig bleiben, nichts Natürliches, was nicht durch das christliche Princip ein sittlich Bestimmtes werden müßte, wie es Paulus auch ausdrücklich ausspricht, 1 Kor. 10, 31: „Möget ihr essen oder trinken, oder was ihr thun möget, so thut Alles zur Verherrlichung Gottes." Mit diesem Grundsatze, nach welchem Alles im Leben etwas pflichtmäßig Bestimmtes werden und dem Adiaphoron kein Raum gelassen bleiben sollte, scheint es zwar in Widerspruch zu stehen, wenn Paulus 1 Kor. 6, 12 — 10, 23 von dem Gebiete des Erlaubten das Nützliche oder das zur Erbauung Dienende unterscheidet; dies ist aber ein bloßer Schein, der bei genauerer Entwickelung der paulinischen Begriffe weichen muß. Nur in dem Falle könnte dies mit dem aufgestellten Grundsatze in Widerspruch stehen, wenn Paulus das nicht zur Erbauung Dienende auch noch zu dem von dem christlichen Standpunkte Erlaubten gerechnet, oder wenn er das zur Erbauung Dienende nicht auch als das einzige Pflichtgemäße betrachtet hätte. So ist es aber

nicht; denn er erklärt es für die Pflicht des Christen, mit Verleugnung seiner selbstischen Neigungen so zu handeln, wie es zum Besten oder zur Erbauung der Gemeinde gereicht, 10, 24, was ebensoviel ist als: wie es zur Verherrlichung Gottes dient, 10, 31. Dies ist das durch die christliche Liebe bestimmte Handeln, ein anderes Handeln wäre ein solches, das von der Selbstsucht ausgeht und somit ein sündhaftes. Es wird dies noch klarer, wenn wir den besondern Fall, von dem es sich hier handelt, näher in's Auge fassen. Es ist die Rede von dem Genusse dieser oder jener Speisen, namentlich dem Essen vom Opferfleische. Alles dies gehört zu dem Gebiete des an sich Erlaubten, in religiöser sittlicher Hinsicht Gleichgültigen, über welche Dinge das Christenthum nicht, wie das Judenthum, Gesetze aufstellt. „Eine Speise macht uns Gott nicht wohlgefällig, wenn wir essen, haben wir dadurch nichts voraus, und wenn wir nicht essen, sind wir dadurch nichts weniger;" 1 Kor. 8, 8. „Das Reich Gottes beruht nicht auf Essen und Trinken," auf keiner Art von solchen äußerlichen Dingen; Röm. 14, 17. Aber wenngleich alles dies an sich noch nichts sittlich Bestimmtes ist, und es ohne das Hinzukommen anderer Merkmale zu dem Gleichgültigen gehört, so ist damit noch nicht ausgeschlossen, daß, wie alles Natürliche, auch dies durch das christliche Princip seine Bestimmtheit erhalten soll; denn dies ist ja schon enthalten in jenem paulinischen Satze: „Möget ihr essen oder trinken, so thut es zur Verherrlichung Gottes," und Paulus selbst führt ja auch solche Fälle an, in welchen dies an sich Gleichgültige auf eine pflichtgemäße oder sündhafte Weise geschehen kann. Wer, obgleich er in der Entwickelung des Glaubens noch nicht genug fortgeschritten ist, um die Ueberzeugung gewonnen zu haben, daß das Essen vom Opferfleische etwas an sich Gleichgültiges sei, sich durch äußerliche Rücksichten verleiten läßt, dies mitzumachen, der handelt auf eine verdammliche Weise, weil er nicht nach seiner Ueberzeugung handelt (οὐκ ἐκ πίστεως);

Röm. 14, 23 [1]). Und wer von dem Opferfleische ißt, nur durch seine Neigung sich bestimmen lassend, ohne auf das Bedürfniß seines schwachen Bruders Rücksicht zu nehmen, diesen dadurch verleitet, ohne wohlbegründete Ueberzeugung seinem Beispiele zu folgen, dadurch Gewissensunruhe in ihm erzeugt, der handelt gegen den Geist der Liebe und sündigt; 1 Kor. 8, 12; Röm. 14, 15. Aus dieser Entwickelung geht nun auch hervor, daß wie durch das christliche Princip bestimmt wird, was Jeder unter den gegebenen Bedingungen und Verhältnissen von dem individuellen Standpunkte aus, auf welchen er durch den Herrn gestellt worden, zu thun hat, demnach Keiner mehr als die Aufgabe seiner individuellen Pflicht vollbringen kann. Vielmehr wird vermöge der Allen noch anklebenden Sündhaftigkeit auch der am weitesten Fortgeschrittene hinter den Anforderungen der Pflicht zurückbleiben, wie Paulus dies von sich selbst bekennt; Philipp. 3, 12. Damit könnte aber doch in Widerspruch zu stehen scheinen, was Paulus in Beziehung auf sein Handeln in einem bestimmten Falle 1 Kor. 9, 14. 15 u. d. f. sagt. Der Apostel war befugt, bei seiner Verkündigung von den Gemeinden, für die er arbeitete, seinen Lebensunterhalt zu nehmen. Er leistete aber Verzicht auf dies Recht und ernährte sich durch seiner Hände Arbeit. Er that also hier mehr, als der Buchstabe der allgemeinen apostolischen Pflicht, wie er von Christus ausgesprochen worden, von ihm verlangte, indem er von dem Erlaubten keinen Gebrauch machte. Hätte er aber nur jenen Buchstaben zur Norm seines Handelns gemacht, ohne auf seine individuelle apostolische Lebensaufgabe und die eigenthümlichen Umstände seines Wirkungskreises Rücksicht zu nehmen, so würde er die Worte Christi Luk. 17, 10 auf sich selbst

1) Der Entwickelungsprozeß des Glaubens als beseelendes Princip der ganzen Denkweise ist bei einem Solchen noch nicht so weit fortgeschritten, daß er aus wohlbegründeter Ueberzeugung so handeln könnte; so ist es ein mit dem dermaligen Standpunkte seiner Ueberzeugung in Widerspruch stehendes Handeln.

haben anwenden müssen [1]). Gewiß hielt er es doch für seine Pflicht, unter allen Verhältnissen so zu handeln, wie es zur Förderung des Reiches Gottes am meisten diente, und dazu gehörte in diesem besondern Falle, daß er, um jeden Schein des Eigennutzes zu vermeiden, keinen Lebensunterhalt von den Gemeinden annahm. Er fühlte daher den inneren Geistesdrang, dies so zu thun, und er würde mit seinem individuellen Berufe in Widerstreit gerathen, mit sich selbst unzufrieden gewesen sein, wenn er nicht so gethan hätte; wie er ja auch sagte, daß er lieber sterben wolle, als anders zu handeln. In den eigenthümlichen Verhältnissen seiner Wirksamkeit, dem eigenthümlichen ihm verliehenen Charisma, lag für ihn eine besondere Bestimmtheit der allgemeinen Pflicht aller Verkündiger des Evangeliums. Was von seinem eigenthümlichen Standpunkte aus Pflicht war, konnte vom Standpunkte Anderer, wie Derer, denen eine Familie zur Erhaltung von Gott anvertraut worden, sogar etwas Pflichtwidriges sein.

Aus dem Wesen des Glaubens als lebenbestimmenden Princips sind überhaupt die eigenthümlichen Grundideen der christlichen Sittenlehre abzuleiten. Aus dem Glauben geht von selbst die das ganze Leben auf Gott beziehende, dasselbe ihm zum Dienste, zur Darstellung und Förderung seines Reiches weihende Liebe hervor; denn aus dem Bewußtsein der in dem Erlösungswerke geoffenbarten Liebe Gottes entzündet sich die Liebe zu Dem, der so überschwängliche Liebe erwiesen hat. Ja, in dem Glauben, wie ihn Paulus auffaßt, ist die Liebe schon dem Keime nach enthalten; denn was den Glauben in diesem Sinne vom Aberglauben unterscheidet, ist eben, daß dieser, nur aus der Furcht vor sinnlichem Uebel hervorgehend, nur einen Erlöser von solchem verlangt, der Glaube hingegen aus dem Gefühle der Unseligkeit in der Sünde als solcher, der Entfremdung von Gott in ihr selbst und einem Verlangen nach der Gemein-

1) S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 624.

schaft mit Gott sich entwickelt, was ja schon die zum Grunde liegende, nur noch zurückgehaltene und gehemmte Liebe zu Gott voraussetzt. Gewiß kann man den Glauben im paulinischen Sinne eine durch die zum Grunde liegende Liebe bestimmte Ueberzeugung nennen. Indem nun aber die in dem Erlösungswerke geoffenbarte heilige Liebe Gottes, welche der Glaube in sich aufnimmt, das schlummernde Verlangen des Menschen weckt, oder dem schon erweckten entgegenkommt, wird der in dem Gemüthe des Menschen vorhandene, aber noch gebundene Keim der Liebe von seiner Hemmung frei gemacht, um sich zur Gemeinschaft mit seinem Urquell ausdehnen zu können. In die Gemeinschaft mit dem Erlöser eingehend, werden die Gläubigen von dem Gefühle der Liebe Gottes zu ihnen durchdrungen, und daraus können sie wiederum erst den Umfang der Liebe Gottes recht verstehen lernen [1]). Aus diesem Innewerden der Liebe Gottes entzündet sich dann immer mehr die kindliche Liebe der Gläubigen zu ihm, und diese Liebe wirkt nun rastlos fort zur Erneuerung des ganzen Lebens nach dem Bilde Christi und zur Förderung des Reiches Gottes, sie bildet das Leben nach dem himmlischen Urbilde, welches der Glaube ihr vorhält. Das ganze christliche Leben stellt sich als das Eine Werk des Glaubens dar und so erscheinen alle einzelnen guten Werke [2]) als nothwendiger unmittelbarer Ausdruck des Glaubens, Früchte desselben, Merkmale der durch denselben hervorge-

---

1) Röm. 5, 5 durch den heiligen Geist die Liebe Gottes in ihren Herzen ausgegossen, sich ihnen zu fühlen gebend. Die Stimme Gottes selbst, die ihnen im Innern verkündet, daß sie seine Kinder seien, Röm. 8, 16. So Ephes. 3, 17 zuerst der Wunsch, daß Christus durch den Glauben in ihren Herzen wohnen möge, woraus folgt, daß sie mit ihrem inneren Leben tief gewurzelt seien in der Liebe Gottes, die Liebe Gottes gegen die Erlöseten das Element, in welchem ihr ganzes inneres Leben und Selbstbewußtsein ruht — und erst so von dem Gefühle der Liebe durchdrungen, können sie dann den Umfang derselben recht verstehen.

2) Die ἔργα ἀγαθὰ etwas Anderes als die ἔργα νόμου.

brachten neuen Schöpfung [1]). Wie auf das Werk des Glaubens, läßt sich auch auf die Thätigkeit der Liebe Alles zurückführen [2]). Nun aber beziehen sich Glaube und Liebe zwar von Einer Seite auf etwas, das im inneren Leben als ein Gegenwärtiges ergriffen wird, der Glaube hat in der Gemeinschaft mit dem Erlöser schon ein göttliches, seliges Leben empfangen, die Gläubigen sind dem Reiche Gottes schon einverleibt und haben das Bürgerrecht in demselben erlangt, in der Theilnahme an dem durch den Glauben in ihnen wirksamen heiligen Geiste anticipiren sie die göttliche Kraft und Seligkeit dieses Reiches, sie haben das Vorgefühl des ewigen Lebens [3]), in ihnen sind schon die Keime und Erstlinge der neuen Schöpfung, in welcher Alles von dem göttlichen Lebensprincip ausgeht, so daß nichts Fremdartiges mehr daneben bestehen soll, wenn sie nach der Auferstehung zu ihrer Vollendung gelangt sein wird; Röm. 8, 23. Aber eben hieraus ergiebt es sich auch, daß das christliche Leben ohne die Beziehung auf eine Zukunft gar nicht gedacht [4]) werden kann. Wie in dem göttlichen Leben das

1) Die σωτηρία nicht ἐξ ἔργων, als ob man durch die vor der Bekehrung vollbrachten Werke sich selbst das Heil hätte erwerben können; denn die Verkündigung von dem durch die Erlösung dem Menschen erworbenen Heile gelangt ja als ein Geschenk der unverdienten Gnade zu Dem, welcher des göttlichen Lebens und somit der wahren Triebkraft zum Guten ermangelt, mag er in sinnlicher Rohheit noch versunken sein, oder auf dem Standpunkte einer äußerlichen gesetzlichen Sittenbildung sich befinden, und die ἔργα ἀγαθὰ, welche diesen Namen verdienen, setzen ja das göttliche Leben, welches aus dem Glauben hervorgeht, voraus; aber wohl muß sich die neue Schöpfung durch ihr entsprechende gute Werke offenbaren. Sie ist dazu bestimmt, solche herzubringen, der Gegensatz: die Gläubigen nicht σεσωσμένοι ἐξ ἔργων, κτισθέντες ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, Ephes. 2, 9. 10.

2) 1 Thessal. 1, 3: Τὸ ἔργον τῆς πίστεως, ὁ κόπος τῆς ἀγάπης.

3) Der heilige Geist als der ἀῤῥαβὼν in Beziehung auf den ganzen Umfang der himmlischen Güter, 2 Kor. 1, 22, das Angeld, welches vor der ganzen Summe vorausgegeben wird.

4) Man muß dies wohl beachten, um die Beziehung des Diesseits zum Jenseits im christlichen Sinne recht zu verstehen und sich nicht durch

Jenseitige in gewisser Hinsicht ein Diesseitiges geworden, so besteht auch das Diesseitige nur in der Beziehung auf das Jenseitige; denn es ist ja in demselben nur ein Voraus-nehmen, das Aufkeimen und die Vorbereitung dessen gesetzt, was erst in der Zukunft zur vollkommenen Entwickelung und zur Vollendung gelangen wird. Es ist in die irdische Welt-ordnung eine höhere eingetreten, die sich aber in den Gläubigen noch nicht ganz entwickeln kann und deren Wesen ihnen noch nicht ganz offenbar, in mannichfacher Hinsicht ein verhülltes ist. Der Entwickelungsprozeß des göttlichen Lebens, das sie durch den Glauben sich angeeignet haben, ist erst in seinem Werden und in seinem schwachen Anfange. Mit dem Bewußtsein dieses göttlichen Lebens muß das Bewußtsein der Hemmungen, unter welchen dasselbe, bis es die menschliche Natur ganz durchdrungen haben und diese von allem Fremdartigen geläutert sein wird, noch befangen ist, zugleich hervortreten, und aus diesem Bewußtsein muß die Sehnsucht nach der vollkommenen Freiheit, welche den Kindern Gottes bestimmt ist, sich entwickeln. Wenngleich immer vorausgesetzt wird, daß die Gläubigen schon die Würde und die Rechte der Kinder Gottes erlangt haben, so liegt doch eben darin das gegebene Anrecht auf etwas noch Zukünftiges, da keineswegs Alles, was zu dem Begriffe der Kindschaft Gottes, was zur Würde, Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes gehört, schon verwirklicht worden. In dieser Beziehung wird Röm. 8, 23 gesagt, daß die Christen, welche die Erstlinge des Geistes empfangen haben, sich sehnen nach der vollkommenen Offenbarung der Würde der Kinder Gottes[1]), nach der Erlösung von allem dem, was

---

eine pantheistische Selbstvergötterungslehre täuschen zu lassen, welche in paulinische und johanneische Ausdrücke besonders einen denselben fremdartigen Sinn hineinlegt.

1) Die υἱοθεσία, wenngleich diese Galat. 4, 5 schon als etwas Gegenwärtiges dem Glauben zugeeignet wird. Wenn wir diese Stelle des Briefes an die Galater mit der angeführten aus dem Römerbriefe vergleichen, so ergiebt sich eine dreifache immer gesteigerte Anwendung

ihr inneres Leben noch hemmt und niederdrückt. Diese Sehnsucht nach dem Jenseitigen und Zukünftigen ist ein ebenso wesentlicher Grundzug des christlichen Lebens als das theilweise und fragmentarische Vorausnehmen des Zukünftigen in der göttlichen Lebensgemeinschaft des Glaubens. Paulus spricht von diesem Standpunkte die Worte aus, welche der in ihrem innersten Grundtone dem Christenthume durchaus widerstreitenden pantheistischen Welt- und Selbstvergötterung das größte Aergerniß sind und sein müssen, wie von dem consequent durchgeführten Pantheismus nur eine der christlichen schlechthin widerstreitende Lebensrichtung ausgehen kann: „Wir wären elender als alle Menschen, wenn wir nur in diesem Leben auf Christus gehofft hätten und es kein künftiges höheres Dasein, in welchem unsere Hoffnung erfüllt würde, gäbe; denn das christliche Leben wäre dann ein Leben

---

des Begriffs von der Kindschaft Gottes. Zunächst betrachtet Paulus, an die in dem alten Testamente dem theokratischen Volke beigelegten Prädikate sich anschließend, dieses, dem die Verheißungen auf die Erbschaft im Reiche Gottes (die κληρονομία) verliehen worden, als das zur Kindschaft bestimmte. Diejenigen, welchen das Gesetz und die Verheißungen gegeben worden, sind zwar Kinder und Erben, aber sie sind noch nicht zur wirklichen, selbstbewußten Aneignung des Kindesverhältnisses gelangt und die Ausübung der darin gegründeten Rechte steht ihnen noch nicht zu. Da sie sich im Alter der Unmündigkeit befinden, unter der Vormundschaft und Zucht des Gesetzes stehen, den Willen des Vaters noch nicht mit Bewußtsein und Freiheit zu ihrem eigenen gemacht haben, so kann daher ihr Verhältniß kein anderes sein als das der äußerlichen Abhängigkeit und Dienstbarkeit. Durch den Glauben an den Erlöser und die Gemeinschaft mit ihm, als dem Sohne, werden sie aus dieser Abhängigkeit und Dienstbarkeit befreit, und sie gelangen zu der selbstbewußten, mündigen und freien Kindschaft. Aber dieses Verhältniß in seinem ganzen Umfange schließt alles das in sich, was in dem Begriffe von Christus als dem Sohne Gottes gegründet ist, die vollkommene Gemeinschaft seiner Heiligkeit, Seligkeit, Herrlichkeit, und damit ergiebt sich eine fortschreitende Entwickelung dieses Verhältnisses, bis die Erscheinung der Kinder Gottes der Idee eines Kindes Gottes vollkommen entsprechen wird. Die dritte Anwendung dieses Begriffs.

voll lügenhafter, nie zu befriedigender Bedürfnisse, nachjagend einem wesenlosen Schattenbilde, das die Selbsttäuschung menschlicher Begehrlichkeit erzeugt hätte.“ In der göttlichen Zuversicht seiner Ueberzeugung und Erfahrung mußte sich Paulus mit Abscheu wegwenden von einem solchen Gedanken, welcher all sein Kämpfen und Streben nur als etwas dem Nichtigen Geweihtes erscheinen ließ.

Wenn die Seele im Gefühle der Hemmungen, denen das höhere Leben unterliegt, einer solchen auf nichts Einzelnes gerichteten Sehnsucht hingegeben ist und die Worte fehlen, das tief gefühlte Bedürfniß des Herzens auszusprechen, so sind diese aus der Tiefe des nach der wahren, vollen Freiheit sich sehnenden und doch in den Willen des himmlischen Vaters ergebenen Gemüths hervorbringenden stillen Seufzer selbst das Gott wohlgefällige, von dem Geiste Gottes, dem Geiste der Kindschaft eingegebene Gebet. Der ganze Zustand einer solchen Seele ist Gebet. Der Geist Gottes selbst vertritt sie mit unaussprechlichem, stillem Seufzen; Röm. 8, 26. So wird Coloss. 3, 3 gesagt, daß wie die Herrlichkeit des zur Rechten Gottes erhobenen Christus eine der Welt verborgene, so auch die aus der Gemeinschaft mit ihm hervorgehende Herrlichkeit des inneren Lebens der Gläubigen noch eine mit Christus in Gott verborgene ist, die Erscheinung dem Wesen derselben noch nicht entsprechend. Wenn aber Christus, der Urheber und die Quelle ihres Lebens, sich in seiner Herrlichkeit offenbaren werde, dann werde auch ihre verborgene Herrlichkeit eine offenbare werden, die Erscheinung dem Urbilde entsprechen; Coloss. 3, 4.

Aus dieser Beziehung des christlichen Lebens, des Glaubens und der Liebe auf eine erst in der Zukunft vollkommen zu entwickelnde und zu vollendende Schöpfung ergiebt sich, daß Glauben und Liebe nicht bestehen können ohne die Hoffnung [1]). Der Glaube selbst wird, inwiefern er das Heil

---

1) Wenn man berücksichtigt, wie alle auf die durch das Christenthum verliehene Würde und Seligkeit sich beziehenden Begriffe zugleich auf

als etwas erst in der Zukunft zu Verwirklichendes ergreift, zur Hoffnung; Röm. 8, 24 [1]). Indem der Glaube durch Kämpfe und Leiden erprobt und bewährt, indem an dem Gegensatze, den er zu überwinden hat, selbst das Bewußtsein der ihm inwohnenden göttlichen Kraft und seines göttlichen, die Ewigkeit umfassenden, in der Erscheinung noch nicht verwirklichten Inhalts sich entwickelt, entfaltet er sich zur Hoffnung auf das Zukünftige [2]). Das Bewußtsein der Liebe Gottes enthält die Bürgschaft für die sichere Erfüllung der Hoffnung. Der durch die Liebe wirksame Glaube könnte nicht ausharren in dem Werke, welchem noch so viele Hindernisse entgegenstehen, im Kampfe mit der inneren und äußeren Welt, wenn ihm nicht die Aussicht auf die sichere Erreichung des Zieles gegeben wäre. Die Beharrlichkeit [3]) in der Arbeit und dem Kampfe des Glaubens ist daher die

etwas Gegenwärtiges und auf etwas Zukünftiges sich beziehen und darnach eine verschieden modificirte Anwendung erleiden, so erklärt sich auch leicht, wie Galat. 5, 5 die δικαιοσύνη in Beziehung auf ihre vollkommene Verwirklichung in dem Leben der Gläubigen als Gegenstand der Erwartung und der Hoffnung dargestellt wird, und es gehört dann auch dieses zu dem Gegensatze zwischen dem jüdisch-gesetzlichen und dem christlichen Standpunkte, daß man auf jenem die δικαιοσύνη als etwas äußerlich Wahrnehmbares, in der Erscheinung Gegebenes zu besitzen meint, des Unterschiedes und des Gegensatzes zwischen der Idee und der Erscheinung sich nicht bewußt.

1) Wenn man hier die ἐλπὶς subjektiv versteht, so würde die ἐλπὶς statt πίστις als das die σωτηρία Ergreifende gesetzt werden, insofern die πίστις selbst in der nothwendigen Beziehung auf das Zukünftige nur als ἐλπὶς bestehen kann. Versteht man aber das Wort ἐλπὶς hier objektiv, so würde darin liegen, daß die σωτηρία, was auch vermöge jener verschiedenen Begriffsanwendung (s. oben) gesagt werden konnte, erst als Gegenstand der Hoffnung gegeben sei.

2) Röm. 5, 4. Das Ausharren unter den Leiden erzeugt die Bewährung (des Glaubens), die Bewährung des Glaubens die Hoffnung.

3) Vergl. über diesen Begriff und dessen Verhältniß zu dem christlichen Begriff der Hoffnung die fruchtbaren Bemerkungen von Schleiermacher in seiner akademischen Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs, 1820.

voll lügenhafter, nie zu befriedigender Bedürfnisse, nachjagend einem wesenlosen Schattenbilde, das die Selbsttäuschung menschlicher Begehrlichkeit erzeugt hätte.“ In der göttlichen Zuversicht seiner Ueberzeugung und Erfahrung mußte sich Paulus mit Abscheu wegwenden von einem solchen Gedanken, welcher all sein Kämpfen und Streben nur als etwas dem Nichtigen Geweihtes erscheinen ließ.

Wenn die Seele im Gefühle der Hemmungen, denen das höhere Leben unterliegt, einer solchen auf nichts Einzelnes gerichteten Sehnsucht hingegeben ist und die Worte fehlen, das tief gefühlte Bedürfniß des Herzens auszusprechen, so sind diese aus der Tiefe des nach der wahren, vollen Freiheit sich sehnenden und doch in den Willen des himmlischen Vaters ergebenen Gemüths hervorbringenden stillen Seufzer selbst das Gott wohlgefällige, von dem Geiste Gottes, dem Geiste der Kindschaft eingegebene Gebet. Der ganze Zustand einer solchen Seele ist Gebet. Der Geist Gottes selbst vertritt sie mit unaussprechlichem, stillem Seufzen; Röm. 8, 26. So wird Coloss. 3, 3 gesagt, daß wie die Herrlichkeit des zur Rechten Gottes erhobenen Christus eine der Welt verborgene, so auch die aus der Gemeinschaft mit ihm hervorgehende Herrlichkeit des inneren Lebens der Gläubigen noch eine mit Christus in Gott verborgene ist, die Erscheinung dem Wesen derselben noch nicht entsprechend. Wenn aber Christus, der Urheber und die Quelle ihres Lebens, sich in seiner Herrlichkeit offenbaren werde, dann werde auch ihre verborgene Herrlichkeit eine offenbare werden, die Erscheinung dem Urbilde entsprechen; Coloss. 3, 4.

Aus dieser Beziehung des christlichen Lebens, des Glaubens und der Liebe auf eine erst in der Zukunft vollkommen zu entwickelnde und zu vollendende Schöpfung ergiebt sich, daß Glauben und Liebe nicht bestehen können ohne die Hoffnung [1]). Der Glaube selbst wird, inwiefern er das Heil

1) Wenn man berücksichtigt, wie alle auf die durch das Christenthum verliehene Würde und Seligkeit sich beziehenden Begriffe zugleich auf

als etwas erst in der Zukunft zu Verwirklichendes ergreift, zur Hoffnung; Röm. 8, 24 [1]). Indem der Glaube durch Kämpfe und Leiden erprobt und bewährt, indem an dem Gegensatze, den er zu überwinden hat, selbst das Bewußtsein der ihm inwohnenden göttlichen Kraft und seines göttlichen, die Ewigkeit umfassenden, in der Erscheinung noch nicht verwirklichten Inhalts sich entwickelt, entfaltet er sich zur Hoffnung auf das Zukünftige [2]). Das Bewußtsein der Liebe Gottes enthält die Bürgschaft für die sichere Erfüllung der Hoffnung. Der durch die Liebe wirksame Glaube könnte nicht ausharren in dem Werke, welchem noch so viele Hindernisse entgegenstehen, im Kampfe mit der inneren und äußeren Welt, wenn ihm nicht die Aussicht auf die sichere Erreichung des Zieles gegeben wäre. Die Beharrlichkeit [3]) in der Arbeit und dem Kampfe des Glaubens ist daher die

---

etwas Gegenwärtiges und auf etwas Zukünftiges sich beziehen und darnach eine verschieden modificirte Anwendung erleiden, so erklärt sich auch leicht, wie Galat. 5, 5 die δικαιοσύνη in Beziehung auf ihre vollkommene Verwirklichung in dem Leben der Gläubigen als Gegenstand der Erwartung und der Hoffnung dargestellt wird, und es gehört dann auch dieses zu dem Gegensatze zwischen dem jüdisch-gesetzlichen und dem christlichen Standpunkte, daß man auf jenem die δικαιοσύνη als etwas äußerlich Wahrnehmbares, in der Erscheinung Gegebenes zu besitzen meint, des Unterschiedes und des Gegensatzes zwischen der Idee und der Erscheinung sich nicht bewußt.

1) Wenn man hier die ἐλπὶς subjektiv versteht, so würde die ἐλπὶς statt πίστις als das die σωτηρία Ergreifende gesetzt werden, insofern die πίστις selbst in der nothwendigen Beziehung auf das Zukünftige nur als ἐλπὶς bestehen kann. Versteht man aber das Wort ἐλπὶς hier objektiv, so würde darin liegen, daß die σωτηρία, was auch vermöge jener verschiedenen Begriffsanwendung (s. oben) gesagt werden konnte, erst als Gegenstand der Hoffnung gegeben sei.

2) Röm. 5, 4. Das Ausharren unter den Leiden erzeugt die Bewährung (des Glaubens), die Bewährung des Glaubens die Hoffnung.

3) Vergl. über diesen Begriff und dessen Verhältniß zu dem christlichen Begriff der Hoffnung die fruchtbaren Bemerkungen von Schleiermacher in seiner akademischen Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs, 1820.

praktische Seite der Hoffnung. Ἐλπὶς und ὑπομονὴ erscheinen als zusammengehörige Begriffe [1]), und die letztere wird auch wohl statt der ἐλπὶς selbst gesetzt [2]).

Wir müssen hier zuerst noch das Verhältniß des Erkennens in der Religion zu diesen drei Grundbestimmungen des christlichen Lebens in dem paulinischen Lehrbegriffe genauer untersuchen. Der Glaube setzt schon ein Erkennen voraus und schließt ein solches in sich, da derselbe nicht sein kann ohne die Beziehung des Gemüths zu etwas Gegenständlichem, einem Gegenstande des Erkennens, der auf das Gemüth einwirkt [3]). Das Göttliche kann aber auch nicht von außen her auf bloß abstrakt logische Weise erkannt werden, sondern nur aus dem Göttlichen als dem Lebenselemente durch den Sinn für das Göttliche. So lange der Mensch durch die Richtung seines Gemüths in einem Gegensatze gegen dasselbe sich befindet, kann er es nicht erkennen. Daher sagt Paulus 1 Kor. 2, 14: Der natürliche Mensch, der von dem göttlichen Leben entfremdete, nimmt nicht auf, was von dem Geiste Gottes herrührt, denn es erscheint ihm (eben wegen dieses seines subjektiven Verhältnisses zu dem Göttlichen) als etwas Thörichtes, und er vermag es nicht zu erkennen, weil es sich nur auf eine geistliche Weise, d. h. eine solche, welche von dem πνεῦμα ἅγιον ausgeht, recht verstehen und beurtheilen läßt, so daß demnach die Theilnahme an diesem höheren Lebensgeiste vorausgesetzt wird. Daher läßt sich denn auch der Glaube [4]) nicht als etwas aus der sich selbst überlassenen menschlichen Natur, aus dem Zustande des natürlichen Menschen Hervorgehendes auffassen; sondern die Art, wie der Glaube in dem Gemüthe entsteht, setzt schon ein Eingetretensein des Göttlichen in das Selbstbewußtsein und innere Leben voraus. Da aber nun das Erkennen des Göttlichen bedingt ist durch die Theilnahme

1) 1 Thessal. 1, 3: Ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος.
2) 2 Thessal. 1, 4.
3) S. oben S. 720 f. 4) Ebendas.

an dem göttlichen Leben, so ergiebt sich daher, daß nach Maaßgabe, wie das durch den Glauben empfangene göttliche Leben sich fortschreitend entwickelt, wie der Inhalt des Glaubens durch die innere Erfahrung erlebt wird, also auch die Erkenntniß dieses Inhalts sich in reicherem Maaße herausbildet, und daher wird diese weitere Entwickelung des Erkennens als eine Frucht des Glaubens bezeichnet [1]). Und da das göttliche Leben des Glaubens die Liebe ist, da Glaube in dem paulinischen Sinne ohne die Liebe nicht gedacht werden kann, so erhellt es, daß das wahrhafte Erkennen des Göttlichen sich auch nur nach Maaßgabe der fortschreitenden Liebe fortschreitend entwickeln kann. Paulus sagt daher 1 Korinth. 8, 2, daß ohne die Liebe nur Scheinerkenntniß sei. Wie nun dies göttliche Leben in dem Gläubigen immer noch etwas Getrübtes, Gehemmtes, Fragmentarisches und Läuterungsbedürftiges bleibt, so folgt daraus, daß das daraus hervorgehende Erkennen auch immer nur noch etwas Mangelhaftes sein kann. Dies ergiebt sich ferner aus dem, was wir über das Verhältniß des Glaubens zu der dem Geiste des Menschen noch verhüllten höheren Weltordnung, mit welcher der Glaube ihn in eine Lebensgemeinschaft setzt, und zu dem Wesen der noch in dem Gegensatze zwischen Idee und Erscheinung befangenen, noch nicht vollkommen verwirklichten Kindschaft bemerkt haben. Daher macht Paulus den Gegensatz zwischen der dem Inhalte des Glaubens noch nicht adäquaten Erkenntniß auf dem Standpunkte des zeitlichen Lebens und der demselben vollkommen entsprechenden unmittelbaren Anschauung auf dem Standpunkte des ewigen Lebens. Er vergleicht das Verhältniß von beiden zu einander mit dem Verhältnisse einer Erkenntniß der Gegenstände durch die auf einem trüben Spiegel sich darstellenden Bilder derselben zur unmittelbaren Anschauung ihrer selbst, der Kindesvorstellungen (welchen ja

1) S. Koloss. 1, 9; Ephes. 1, 18; in der letzten Stelle als Wirkung der von dem Glauben ausgehenden Erleuchtung.

auch eine gewisse, nur noch nicht zum klaren und vollständigen Bewußtsein entwickelte, eine noch verhüllte Wahrheit einwohnt, gleichwie ja eine fortgehende Continuität des Bewußtseins in Demjenigen stattfindet, der sich vom Kinde zum Manne entwickelt) zu den Begriffen des gereiften Mannesalters [1]), dem Verhältnisse des Fragmentarischen, Vereinzelten zur Totalität; 1 Korinth. 13, 9—12. So verhält sich das Erkennen der göttlichen Dinge, wie sie sich in unserem zeitlichen Bewußtsein abspiegeln, zu der Anschauung

1) Man kann hier die Darstellung Platons von einem zwiefachen Standpunkte der Erkenntniß im Anfange des siebenten Buches der Republik vergleichen. Wie wenn Einer gefesselt in einer Höhle sitzt, in die nur ein matter Schimmer des Lichtes hinabfällt und er sieht nur die Schattenbilder der Gegenstände, die von oben hinabfallen und in jenem matten Schimmer sich darstellen, und derselbe gelangt nach seiner Befreiung zum Anblick des Sonnenlichts, erkennt die Gegenstände selbst, wie sie in hellem Tageslichte sich zeigen. Platon stellt auf diese Weise zwei Standpunkte des gegenwärtigen Lebens einander entgegen, den Standpunkt der am Sinnlichen haftenden Menge und den Standpunkt des höheren geistigen Lebens, wie es durch die Philosophie erschlossen wird. Von dem Gesichtspunkte des Alterthums aus konnte dieser höhere Standpunkt der Philosophie eingeräumt werden, das Christenthum aber kann keinen solchen intellektuellen Aristokratismus mehr gelten lassen. Es würde dieses schöne Bild im christlichen Sinne, wenn man es nicht auf den Gegensatz zwischen der Erkenntnißstufe in diesem Leben und dem jenseitigen oder zukünftigen bezieht, sich nur anwenden lassen auf den Gegensatz zwischen der Weltbetrachtung des natürlichen Menschen und derjenigen, die sich aus dem göttlichen Lichte des Evangeliums in allen Denen entwickelt, welche dieses empfangen haben. — Mit den paulinischen Worten wollen wir hier auch vergleichen, was Gregor von Nazianz in der Beziehung darauf Schönes sagt: *Θεὸν ὅ τί ποτε μέν ἐστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὗρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴν εὕρῃ. Ἀλλ' εἰ μὲν εὑρήσει ποτὲ, ζητείσθω τοῦτο. Εὑρήσει δὲ ὡς ἐμὸς λόγος, ἐπειδὰν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον. Τῷ οἰκείῳ προςμίξῃ, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν, καὶ τοῦτο εἶναί μοι δοκεῖ τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον, ἐπιγνώσεσθαί ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσμεθα. Τὸ δὲ νῦν εἶναι βραχεῖά τις ἀποῤῥοὴ πᾶν τὸ εἰς ἡμᾶς φθάνον, καὶ οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα.* Orat. 34.

von dem An-sich, dem Wesen der göttlichen Dinge. Es erhellt daher, daß sich Paulus wohl bewußt war, von diesen Dingen nur in einer symbolischen, wenngleich eine höhere Realität verhüllt in sich tragenden Form reden zu können. Da also aus dem Bewußtsein der Mängel und Schranken unserer gegenwärtigen Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen die Sehnsucht nach dem vollkommenen Erkennen, das der gottverwandte und vom göttlichen Leben erfüllte Geist des Menschen verlangt, hervorgeht, so hält sich die Sehnsucht an die gegebene Hoffnung.

Es fragt sich aber nun, in welcher Hinsicht Paulus, wo er Glaube, Hoffnung und Liebe als die bleibende, unwandelbare Grundlage des christlichen Lebens auf dem Standpunkte seiner irdischen Entwickelung bezeichnet [1]), die Liebe als das Größte unter diesen Dreien bezeichnet. Es ist zwar richtig, was von dem katholischen Standpunkte gesagt worden, daß die Liebe dem Glauben allein seine wahre Bedeu-

1) Es macht in Beziehung auf das Verständniß dieser Idee gar keinen Unterschied, ob man 1 Kor. 13, 13 das νυνὶ als Zeit- oder Conclusivpartikel auffaßt; denn auf jeden Fall bezieht sich doch das, was Paulus hier sagt, nur auf den gegenwärtigen irdischen Standpunkt des christlichen Lebens. Nach dem paulinischen Begriffe bezieht sich die Hoffnung nothwendig auf etwas noch Zukünftiges, noch nicht Verwirklichtes. Wo die Verwirklichung erfolgt ist, kann keine Hoffnung mehr stattfinden; Röm. 8, 24. Und Glaube und vollkommene Erkenntniß der unmittelbaren Anschauung sind auch zwei einander gegenseitig ausschließende Begriffe; 2 Korinth. 5, 7. Wenn der selige Billroth in seinem Commentar über diese Briefe das Bleibende auf den Inhalt als einen ewigen, bleibenden bezieht, so kann dies gewiß nicht der Gedanke des Paulus sein; denn er bezeichnet hier nicht den göttlichen Inhalt als solchen, das Gegenständliche, was freilich etwas Unwandelbares und für alle drei Thätigkeiten des Geistes dasselbe ist, sondern es beziehen sich diese drei Begriffe auf die Bezeichnung des subjektiven Verhältnisses, in welchem sich der Mensch jetzt zu diesem Gegenständlichen, Göttlichen befindet, und dieses Verhältniß, wie es unter der Form des Glaubens und der Hoffnung sich darstellt, ist etwas nur für den irdischen Standpunkt Bestehendes, etwas an sich Vergängliches. Nur die Liebe ist an sich das μένον.

tung geben kann, indem sie ihn zu dem lebendigen macht, daher das unterscheidende Merkmal zwischen dem todten und dem lebendigen Glauben ist [1]). Es ist auch richtig, daß die Liebe den Unterschied zwischen der ächt christlichen und der fleischlichen, selbstsüchtigen Hoffnung [2]) bildet. Aber in dieser Beziehung kann doch Paulus nach seinem Ideenzusammenhange gewiß nicht sagen wollen, daß die Liebe das Größte sei; denn auch die Liebe in ihrer wahren christlichen Bedeutung setzt den Glauben voraus, — etwas Anderes ist die Liebe in einem allgemeineren Sinne, diejenige, welche von dem allgemeinen der Menschheit einwohnenden Gottesbewußtsein, von den allgemeinen Offenbarungen der Liebe Gottes in der Schöpfung und in dem Herzen des dem göttlichen Zuge folgenden Menschen ausgeht — und wiederum setzt auch der Glaube (s. oben) gewissermaßen die Liebe voraus, und das, was Paulus mit diesem Namen des Glaubens bezeichnet, besteht nur im inneren Zusammenhange mit der Liebe, schließt sie in sich. Was die katholische Kirche unter dem Begriffe einer fides informis versteht, würde Paulus des Namens Glaube gar nicht werth gehalten haben. Er nennt vielmehr die Liebe deshalb das Größte, weil sie allein die ewige bleibende Form der Verbindung des Geistes mit dem Göttlichen ist, sie allein das, was über das irdische Leben hinaus fortdauert, was nie einem höheren Standpunkte der Lebensentwickelung weicht, sondern nur immer vollkommener sich entwickeln soll [3]).

1) Der fides informis und der fides formata.

2) Der πνευματική und der σαρκική, wie die von einem heidnischen, jüdischen Elemente ausgehende.

3) Schön sagt Augustin in einer seiner frühesten Schriften: „Fides quare sit necessaria, quum jam videat? Spes nihilo minus, quia jam tenet. Caritati vero non solum nihil detrahetur, sed addetur etiam plurimum, nam et illam singularem veramque pulchritudinem quum viderit, plus amabit, et nisi ingenti amore oculum infixerit, nec ab aspiciendo usquam declinaverit, manere in illa beatissima visione non poterit.“ Soliloquia lib. I. §. 14.

So hangen jene drei Grundbestimmungen des christlichen Lebens, Glaube, Liebe, Hoffnung, genau mit einander zusammen, und indem Alles, was in dem Wesen der sittlichen Natur des Menschen gegründet und daraus abzuleiten ist, in die Verbindung mit diesen Grundzügen des christlichen Lebens aufgenommen wird und dadurch seine eigenthümliche Beseelung empfängt, geht daraus das ganze eigenthümliche Wesen der christlichen Sittenlehre hervor.

Unzertrennlich von diesen Grundbestimmungen des christlichen Lebens ist der Begriff der ταπεινοφροσύνη. Diese Eigenschaft, welche mit dem ganzen Wesen des schon im alten Testamente entwickelten theokratischen Gesichtspunktes genau zusammenhangt, wie aus den Begriffen von dem עֶבֶד, עָנִי, שְׁפַל רוּחַ, לֵב נִשְׁבָּר נִדְכֶּה erhellt, und den Gegensatz der christlichen und der antiken Weltansicht begründet. Es dient zur Bezeichnung dieses Gegensatzes, wenn das Wort, welches auf dem antiken Standpunkte im schlechten Sinne gebraucht zu werden pflegte, in der christlichen Ethik zur Bezeichnung dessen, was den Grund alles höheren Lebens und aller wahren Tugend ausmacht, umgebildet wurde. Das Wort ταπεινὸν oder humile [1]). Wie von jenem Standpunkte des vorherrschenden Selbstgefühls und Selbstvertrauens das ταπεινὸν als Bezeichnung niedriger, knechtischer Denkweise gebraucht wurde, so galt hingegen als Siegel der wahren Seelenhoheit ein gewisser Stolz des Selbstgefühls, welcher mit dem Wesen der christlichen Demuth durchaus in Widerspruch steht, die μεγαλοψυχία [2]). Etwas jenem ethischen Begriff der Offenbarungsreligion Verwandtes findet sich in der Geschichtsbetrachtung Herodots, wie die Selbstüberhebung

1) Vergl. die schönen Bemerkungen Knapp's über diesen Gegensatz in seinen scriptis varii argumenti, ed. II, p. 367. So gebraucht auch Aristoteles das Wort zur Bezeichnung knechtischer Gesinnung: Τοὺς μηδ' ἐφ' ὅσοις δεῖ κινουμένους τὸν θυμὸν, ἀλλὰ προπηλακιζομένους εὐχερῶς καὶ ταπεινοὺς πρὸς τὰς ὀλιγωρίας. Eudem. l. III. c. 8.

2) Δοκεῖ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μεγάλων αὐτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν. Eth. Nicomach. l. IV. c. 7.

menschlicher Größe durch ein Gericht Gottes in der Geschichte gestraft, das Hohe und Große gedemüthigt, das Kleine erhöht wird [1]). Doch liegt hier das Bewußtsein des Zwiespaltes zwischen Gott und Kreatur zum Grunde, es stellt sich der Seele eine feindliche dunkle Macht dar, welche nichts Großes aufkommen läßt. Das Bewußtsein der Versöhnung mit Gott mußte hier erst hinzukommen, um daß dieser Grundton des religiösen Gefühls in die christliche Demuth übergehen konnte. Einen Anklang jener christlichen Idee von der Demuth finden wir nur in dem Platonismus. Was jener herodotischen Weltanschauung zum Grunde liegt, erscheint hier zu einer ethisch-religiösen Anschauung erhoben, wenn Platon, von der Art, wie Gott in der Weltgeschichte sich offenbart, redend, sagt: „es begleite ihn stets die *δίκη*, welche die Abweichungen von dem göttlichen Gesetze strafe, und wer glücklich sein wolle, folge nach in der Abhängigkeit von dem göttlichen Rechte verharrend, demüthig und wohlgeordnet [2]).“ Hier wird als *ταπεινότης* die Gesinnung bezeichnet, vermöge welcher sich Einer dem göttlichen Gesetze demüthig unterwirft im Gegensatze mit dem Uebermuthe des Frevlers, der, von Gott verlassen, der Strafe anheimfällt. Und es schließt sich hier an die Art, wie Plutarch, der vielleicht jene Stelle Platons im Sinne hatte, das Wort gebraucht, wenn er sagt, daß die Schlechtheit, durch Strafen zurückgedrängt, kaum besonnen, demüthig und gottesfürchtig gemacht werden kann [3]). In beiden Stellen haben wir doch nicht den ganzen Begriff der Demuth, sondern nur einen Theil desselben, die Demuth in der Beziehung zu Gott als Richter.

1) *Φιλέει ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν, οὐ γὰρ ἐᾷ φρονέειν μεγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν.* Lib. VII. c. 10. §. 5.

2) *Τῷ δ' ἀεὶ ξυνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός. Ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος ξυνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος.* De legib. l. IV. ed. Bipont. Vol. VIII. p. 185.

3) *Ἀνακρουομένη τῷ κολάζεσθαι κακία μόλις ἂν γένοιτο σύννους καὶ ταπεινὴ καὶ κατάφοβος πρὸς τὸν θεόν.* De sera numinis vindicta c. 3.

Der christliche Begriff von der Demuth aber umfaßt das ganze Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott als das Beseelende des Lebens in allen seinen Beziehungen, das Bewußtsein der Unselbstständigkeit alles geschaffenen Daseins, das Bewußtsein, nichts zu sein und zu vermögen, als nur durch Gott, die darin begründete Sinnesweise. Auf dem gesetzlichen Standpunkte ist dies Bewußtsein entweder ein nur partielles, insofern die Eigengerechtigkeit, welche ein gewisses sich selbst unabhängig machen Wollen in Beziehung auf die sittliche Entwickelung und die Erlangung des Heils in sich schließt, der vollkommenen Anerkennung der Abhängigkeit von Gott widerstreitet, oder, wo der gesetzliche Standpunkt das Gefühl des inneren Zwiespaltes bis zu seinem Gipfelpunkte entwickelt hat, das Gefühl der Entfremdung von einer heiligen Allmacht das vorherrschende geworden ist, bleibt von der Demuth nur das negative Element, das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit als etwas Niederschlagendes, das Bewußtsein der unübersteiglichen Kluft zwischen dem beschränkten und sündhaften Geschöpfe und dem allmächtigen, heiligen Schöpfer. Indem nun aber an dieses Gefühl der Glaube an den Erlöser und das Bewußtsein der empfangenen Erlösung sich anschließt, verbindet sich mit dem negativen Elemente das positive, das Bewußtsein der göttlichen Lebensgemeinschaft, das Bewußtsein der von Gott empfangenen höchsten Würde der Kinder Gottes. Wenn hingegen der Zusammenhang zwischen diesen beiden Momenten, der zum Wesen des christlichen Bewußtseins und der christlichen Gemüthsstimmung gehört, zerrissen wird und jenes negative auf eine einseitige Weise hervortritt, so entsteht daher eine falsche Selbsterniedrigung, ein Wegwerfen seiner selbst mit Verleugnung der in dem Bewußtsein der Kindschaft gegründeten Würde, das Niederschlagende ohne das Erhebende, welches beides in dem Bewußtsein der Erlösung mit einander verbunden ist. Eine solche in äußerlichen Gebärden sich darlegende falsche Demuth bekämpft Paulus an den Irrlehrern der kolossischen Gemeinde, welche Scheindemuth er aber mit

voll lügenhafter, nie zu befriedigender Bedürfnisse, nachjagend einem wesenlosen Schattenbilde, das die Selbsttäuschung menschlicher Begehrlichkeit erzeugt hätte." In der göttlichen Zuversicht seiner Ueberzeugung und Erfahrung mußte sich Paulus mit Abscheu wegwenden von einem solchen Gedanken, welcher all sein Kämpfen und Streben nur als etwas dem Nichtigen Geweihtes erscheinen ließ.

Wenn die Seele im Gefühle der Hemmungen, denen das höhere Leben unterliegt, einer solchen auf nichts Einzelnes gerichteten Sehnsucht hingegeben ist und die Worte fehlen, das tief gefühlte Bedürfniß des Herzens auszusprechen, so sind diese aus der Tiefe des nach der wahren, vollen Freiheit sich sehnenden und doch in den Willen des himmlischen Vaters ergebenen Gemüths hervorbringenden stillen Seufzer selbst das Gott wohlgefällige, von dem Geiste Gottes, dem Geiste der Kindschaft eingegebene Gebet. Der ganze Zustand einer solchen Seele ist Gebet. Der Geist Gottes selbst vertritt sie mit unaussprechlichem, stillem Seufzen; Röm. 8, 26. So wird Coloss. 3, 3 gesagt, daß wie die Herrlichkeit des zur Rechten Gottes erhobenen Christus eine der Welt verborgene, so auch die aus der Gemeinschaft mit ihm hervorgehende Herrlichkeit des inneren Lebens der Gläubigen noch eine mit Christus in Gott verborgene ist, die Erscheinung dem Wesen derselben noch nicht entsprechend. Wenn aber Christus, der Urheber und die Quelle ihres Lebens, sich in seiner Herrlichkeit offenbaren werde, dann werde auch ihre verborgene Herrlichkeit eine offenbare werden, die Erscheinung dem Urbilde entsprechen; Coloss. 3, 4.

Aus dieser Beziehung des christlichen Lebens, des Glaubens und der Liebe auf eine erst in der Zukunft vollkommen zu entwickelnde und zu vollendende Schöpfung ergiebt sich, daß Glauben und Liebe nicht bestehen können ohne die Hoffnung[1]). Der Glaube selbst wird, inwiefern er das Heil

1) Wenn man berücksichtigt, wie alle auf die durch das Christenthum verliehene Würde und Seligkeit sich beziehenden Begriffe zugleich auf

als etwas erst in der Zukunft zu Verwirklichendes ergreift, zur Hoffnung; Röm. 8, 24 [1]). Indem der Glaube durch Kämpfe und Leiden erprobt und bewährt, indem an dem Gegensatze, den er zu überwinden hat, selbst das Bewußtsein der ihm inwohnenden göttlichen Kraft und seines göttlichen, die Ewigkeit umfassenden, in der Erscheinung noch nicht verwirklichten Inhalts sich entwickelt, entfaltet er sich zur Hoffnung auf das Zukünftige [2]). Das Bewußtsein der Liebe Gottes enthält die Bürgschaft für die sichere Erfüllung der Hoffnung. Der durch die Liebe wirksame Glaube könnte nicht ausharren in dem Werke, welchem noch so viele Hindernisse entgegenstehen, im Kampfe mit der inneren und äußeren Welt, wenn ihm nicht die Aussicht auf die sichere Erreichung des Zieles gegeben wäre. Die Beharrlichkeit [3]) in der Arbeit und dem Kampfe des Glaubens ist daher die

---

etwas Gegenwärtiges und auf etwas Zukünftiges sich beziehen und darnach eine verschieden modificirte Anwendung erleiden, so erklärt sich auch leicht, wie Galat. 5, 5 die δικαιοσύνη in Beziehung auf ihre vollkommene Verwirklichung in dem Leben der Gläubigen als Gegenstand der Erwartung und der Hoffnung dargestellt wird, und es gehört dann auch dieses zu dem Gegensatze zwischen dem jüdisch-gesetzlichen und dem christlichen Standpunkte, daß man auf jenem die δικαιοσύνη als etwas äußerlich Wahrnehmbares, in der Erscheinung Gegebenes zu besitzen meint, des Unterschiedes und des Gegensatzes zwischen der Idee und der Erscheinung sich nicht bewußt.

1) Wenn man hier die ἐλπὶς subjektiv versteht, so würde die ἐλπὶς statt πίστις als das die σωτηρία Ergreifende gesetzt werden, insofern die πίστις selbst in der nothwendigen Beziehung auf das Zukünftige nur als ἐλπὶς bestehen kann. Versteht man aber das Wort ἐλπὶς hier objektiv, so würde darin liegen, daß die σωτηρία, was auch vermöge jener verschiedenen Begriffsanwendung (s. oben) gesagt werden konnte, erst als Gegenstand der Hoffnung gegeben sei.

2) Röm. 5, 4. Das Ausharren unter den Leiden erzeugt die Bewährung (des Glaubens), die Bewährung des Glaubens die Hoffnung.

3) Vergl. über diesen Begriff und dessen Verhältniß zu dem christlichen Begriff der Hoffnung die fruchtbaren Bemerkungen von Schleiermacher in seiner akademischen Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs, 1820.

praktische Seite der Hoffnung. Ἐλπὶς und ὑπομονὴ erscheinen als zusammengehörige Begriffe[1]), und die letztere wird auch wohl statt der ἐλπὶς selbst gesetzt[2]).

Wir müssen hier zuerst noch das Verhältniß des Erkennens in der Religion zu diesen drei Grundbestimmungen des christlichen Lebens in dem paulinischen Lehrbegriffe genauer untersuchen. Der Glaube setzt schon ein Erkennen voraus und schließt ein solches in sich, da derselbe nicht sein kann ohne die Beziehung des Gemüths zu etwas Gegenständlichem, einem Gegenstande des Erkennens, der auf das Gemüth einwirkt[3]). Das Göttliche kann aber auch nicht von außen her auf bloß abstrakt logische Weise erkannt werden, sondern nur aus dem Göttlichen als dem Lebenselemente durch den Sinn für das Göttliche. So lange der Mensch durch die Richtung seines Gemüths in einem Gegensatze gegen dasselbe sich befindet, kann er es nicht erkennen. Daher sagt Paulus 1 Kor. 2, 14: Der natürliche Mensch, der von dem göttlichen Leben entfremdete, nimmt nicht auf, was von dem Geiste Gottes herrührt, denn es erscheint ihm (eben wegen dieses seines subjektiven Verhältnisses zu dem Göttlichen) als etwas Thörichtes, und er vermag es nicht zu erkennen, weil es sich nur auf eine geistliche Weise, d. h. eine solche, welche von dem πνεῦμα ἅγιον ausgeht, recht verstehen und beurtheilen läßt, so daß demnach die Theilnahme an diesem höheren Lebensgeiste vorausgesetzt wird. Daher läßt sich denn auch der Glaube[4]) nicht als etwas aus der sich selbst überlassenen menschlichen Natur, aus dem Zustande des natürlichen Menschen Hervorgehendes auffassen; sondern die Art, wie der Glaube in dem Gemüthe entsteht, setzt schon ein Eingetretensein des Göttlichen in das Selbstbewußtsein und innere Leben voraus. Da aber nun das Erkennen des Göttlichen bedingt ist durch die Theilnahme

1) 1 Thessal. 1, 3: Ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος.
2) 2 Thessal. 1, 4.
3) S. oben S. 720 f. 4) Ebendas.

an dem göttlichen Leben, so ergiebt sich daher, daß nach Maaßgabe, wie das durch den Glauben empfangene göttliche Leben sich fortschreitend entwickelt, wie der Inhalt des Glaubens durch die innere Erfahrung erlebt wird, also auch die Erkenntniß dieses Inhalts sich in reicherem Maaße herausbildet, und daher wird diese weitere Entwickelung des Erkennens als eine Frucht des Glaubens bezeichnet [1]). Und da das göttliche Leben des Glaubens die Liebe ist, da Glaube in dem paulinischen Sinne ohne die Liebe nicht gedacht werden kann, so erhellt es, daß das wahrhafte Erkennen des Göttlichen sich auch nur nach Maaßgabe der fortschreitenden Liebe fortschreitend entwickeln kann. Paulus sagt daher 1 Korinth. 8, 2, daß ohne die Liebe nur Scheinerkenntniß sei. Wie nun dies göttliche Leben in dem Gläubigen immer noch etwas Getrübtes, Gehemmtes, Fragmentarisches und Läuterungsbedürftiges bleibt, so folgt daraus, daß das daraus hervorgehende Erkennen auch immer nur noch etwas Mangelhaftes sein kann. Dies ergiebt sich ferner aus dem, was wir über das Verhältniß des Glaubens zu der dem Geiste des Menschen noch verhüllten höheren Weltordnung, mit welcher der Glaube ihn in eine Lebensgemeinschaft setzt, und zu dem Wesen der noch in dem Gegensatze zwischen Idee und Erscheinung befangenen, noch nicht vollkommen verwirklichten Kindschaft bemerkt haben. Daher macht Paulus den Gegensatz zwischen der dem Inhalte des Glaubens noch nicht adäquaten Erkenntniß auf dem Standpunkte des zeitlichen Lebens und der demselben vollkommen entsprechenden unmittelbaren Anschauung auf dem Standpunkte des ewigen Lebens. Er vergleicht das Verhältniß von beiden zu einander mit dem Verhältnisse einer Erkenntniß der Gegenstände durch die auf einem trüben Spiegel sich darstellenden Bilder derselben zur unmittelbaren Anschauung ihrer selbst, der Kindesvorstellungen (welchen ja

1) S. Koloss. 1, 9; Ephes. 1, 18; in der letzten Stelle als Wirkung der von dem Glauben ausgehenden Erleuchtung.

auch eine gewisse, nur noch nicht zum klaren und vollständigen Bewußtsein entwickelte, eine noch verhüllte Wahrheit einwohnt, gleichwie ja eine fortgehende Continuität des Bewußtseins in Demjenigen stattfindet, der sich vom Kinde zum Manne entwickelt) zu den Begriffen des gereiften Mannesalters[1]), dem Verhältnisse des Fragmentarischen, Vereinzelten zur Totalität; 1 Korinth. 13, 9—12. So verhält sich das Erkennen der göttlichen Dinge, wie sie sich in unserem zeitlichen Bewußtsein abspiegeln, zu der Anschauung

---

1) Man kann hier die Darstellung Platons von einem zwiefachen Standpunkte der Erkenntniß im Anfange des siebenten Buches der Republik vergleichen. Wie wenn Einer gefesselt in einer Höhle sitzt, in die nur ein matter Schimmer des Lichtes hinabfällt und er sieht nur die Schattenbilder der Gegenstände, die von oben hinabfallen und in jenem matten Schimmer sich darstellen, und derselbe gelangt nach seiner Befreiung zum Anblick des Sonnenlichts, erkennt die Gegenstände selbst, wie sie in hellem Tageslichte sich zeigen. Platon stellt auf diese Weise zwei Standpunkte des gegenwärtigen Lebens einander entgegen, den Standpunkt der am Sinnlichen haftenden Menge und den Standpunkt des höheren geistigen Lebens, wie es durch die Philosophie erschlossen wird. Von dem Gesichtspunkte des Alterthums aus konnte dieser höhere Standpunkt der Philosophie eingeräumt werden, das Christenthum aber kann keinen solchen intellektuellen Aristokratismus mehr gelten lassen. Es würde dieses schöne Bild im christlichen Sinne, wenn man es nicht auf den Gegensatz zwischen der Erkenntnißstufe in diesem Leben und dem jenseitigen oder zukünftigen bezieht, sich nur anwenden lassen auf den Gegensatz zwischen der Weltbetrachtung des natürlichen Menschen und derjenigen, die sich aus dem göttlichen Lichte des Evangeliums in allen Denen entwickelt, welche dieses empfangen haben. — Mit den paulinischen Worten wollen wir hier auch vergleichen, was Gregor von Nazianz in der Beziehung darauf Schönes sagt: *Θεὸν ὅ τί ποτε μέν ἐστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὗρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴν εὕρῃ. Ἀλλ' εἰ μὲν εὑρήσει ποτὲ, ζητείσθω τοῦτο. Εὑρήσει δὲ ὡς ἐμὸς λόγος, ἐπειδὰν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον. Τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν, καὶ τοῦτο εἶναί μοι δοκεῖ τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον, ἐπιγνώσεσθαί ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσμεθα. Τὸ δὲ νῦν εἶναι βραχεῖά τις ἀποῤῥοὴ πᾶν τὸ εἰς ἡμᾶς φθάνον, καὶ οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα.* Orat. 34.

von dem An-sich, dem Wesen der göttlichen Dinge. Es erhellt daher, daß sich Paulus wohl bewußt war, von diesen Dingen nur in einer symbolischen, wenngleich eine höhere Realität verhüllt in sich tragenden Form reden zu können. Da also aus dem Bewußtsein der Mängel und Schranken unserer gegenwärtigen Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen die Sehnsucht nach dem vollkommenen Erkennen, das der gottverwandte und vom göttlichen Leben erfüllte Geist des Menschen verlangt, hervorgeht, so hält sich die Sehnsucht an die gegebene Hoffnung.

Es fragt sich aber nun, in welcher Hinsicht Paulus, wo er Glaube, Hoffnung und Liebe als die bleibende, unwandelbare Grundlage des christlichen Lebens auf dem Standpunkte seiner irdischen Entwickelung bezeichnet[1]), die Liebe als das Größte unter diesen Dreien bezeichnet. Es ist zwar richtig, was von dem katholischen Standpunkte gesagt worden, daß die Liebe dem Glauben allein seine wahre Bedeu-

---

1) Es macht in Beziehung auf das Verständniß dieser Idee gar keinen Unterschied, ob man 1 Kor. 13, 13 das νυνί als Zeit- oder Conclusivpartikel auffaßt; denn auf jeden Fall bezieht sich doch das, was Paulus hier sagt, nur auf den gegenwärtigen irdischen Standpunkt des christlichen Lebens. Nach dem paulinischen Begriffe bezieht sich die Hoffnung nothwendig auf etwas noch Zukünftiges, noch nicht Verwirklichtes. Wo die Verwirklichung erfolgt ist, kann keine Hoffnung mehr stattfinden; Röm. 8, 24. Und Glaube und vollkommene Erkenntniß der unmittelbaren Anschauung sind auch zwei einander gegenseitig ausschließende Begriffe; 2 Korinth. 5, 7. Wenn der selige Billroth in seinem Commentar über diese Briefe das Bleibende auf den Inhalt als einen ewigen, bleibenden bezieht, so kann dies gewiß nicht der Gedanke des Paulus sein; denn er bezeichnet hier nicht den göttlichen Inhalt als solchen, das Gegenständliche, was freilich etwas Unwandelbares und für alle drei Thätigkeiten des Geistes dasselbe ist, sondern es beziehen sich diese drei Begriffe auf die Bezeichnung des subjektiven Verhältnisses, in welchem sich der Mensch jetzt zu diesem Gegenständlichen, Göttlichen befindet, und dieses Verhältniß, wie es unter der Form des Glaubens und der Hoffnung sich darstellt, ist etwas nur für den irdischen Standpunkt Bestehendes, etwas an sich Vergängliches. Nur die Liebe ist an sich das μένον.

tung geben kann, indem sie ihn zu dem lebendigen macht, daher das unterscheidende Merkmal zwischen dem todten und dem lebendigen Glauben ist [1]). Es ist auch richtig, daß die Liebe den Unterschied zwischen der ächt christlichen und der fleischlichen, selbstsüchtigen Hoffnung [2]) bildet. Aber in dieser Beziehung kann doch Paulus nach seinem Ideenzusammenhange gewiß nicht sagen wollen, daß die Liebe das Größte sei; denn auch die Liebe in ihrer wahren christlichen Bedeutung setzt den Glauben voraus, — etwas Anderes ist die Liebe in einem allgemeineren Sinne, diejenige, welche von dem allgemeinen der Menschheit einwohnenden Gottesbewußtsein, von den allgemeinen Offenbarungen der Liebe Gottes in der Schöpfung und in dem Herzen des dem göttlichen Zuge folgenden Menschen ausgeht — und wiederum setzt auch der Glaube (s. oben) gewissermaßen die Liebe voraus, und das, was Paulus mit diesem Namen des Glaubens bezeichnet, besteht nur im inneren Zusammenhange mit der Liebe, schließt sie in sich. Was die katholische Kirche unter dem Begriffe einer fides informis versteht, würde Paulus des Namens Glaube gar nicht werth gehalten haben. Er nennt vielmehr die Liebe deshalb das Größte, weil sie allein die ewige bleibende Form der Verbindung des Geistes mit dem Göttlichen ist, sie allein das, was über das irdische Leben hinaus fortdauert, was nie einem höheren Standpunkte der Lebensentwickelung weicht, sondern nur immer vollkommener sich entwickeln soll [3]).

---

1) Der fides informis und der fides formata.

2) Der πνευματικὴ und der σαρκικὴ, wie die von einem heidnischen, jüdischen Elemente ausgehende.

3) Schön sagt Augustin in einer seiner frühesten Schriften: „Fides quare sit necessaria, quum jam videat? Spes nihilo minus, quia jam tenet. Caritati vero non solum nihil detrahetur, sed addetur etiam plurimum, nam et illam singularem veramque pulchritudinem quum viderit, plus amabit, et nisi ingenti amore oculum infixerit, nec ab aspiciendo uspiam declinaverit, manere in illa beatissima visione non poterit." Soliloquia lib. I. §. 14.

So hangen jene drei Grundbestimmungen des christlichen Lebens, Glaube, Liebe, Hoffnung, genau mit einander zusammen, und indem Alles, was in dem Wesen der sittlichen Natur des Menschen gegründet und daraus abzuleiten ist, in die Verbindung mit diesen Grundzügen des christlichen Lebens aufgenommen wird und dadurch seine eigenthümliche Beseelung empfängt, geht daraus das ganze eigenthümliche Wesen der christlichen Sittenlehre hervor.

Unzertrennlich von diesen Grundbestimmungen des christlichen Lebens ist der Begriff der ταπεινοφροσύνη. Diese Eigenschaft, welche mit dem ganzen Wesen des schon im alten Testamente entwickelten theokratischen Gesichtspunktes genau zusammenhangt, wie aus den Begriffen von dem עָנָו, עָנִי, שְׁפַל רוּחַ, לֵב נִשְׁבָּר נִדְכֶּה erhellt, und den Gegensatz der christlichen und der antiken Weltansicht begründet. Es dient zur Bezeichnung dieses Gegensatzes, wenn das Wort, welches auf dem antiken Standpunkte im schlechten Sinne gebraucht zu werden pflegte, in der christlichen Ethik zur Bezeichnung dessen, was den Grund alles höheren Lebens und aller wahren Tugend ausmacht, umgebildet wurde. Das Wort ταπεινὸν oder humile [1]). Wie von jenem Standpunkte des vorherrschenden Selbstgefühls und Selbstvertrauens das ταπεινὸν als Bezeichnung niedriger, knechtischer Denkweise gebraucht wurde, so galt hingegen als Siegel der wahren Seelenhoheit ein gewisser Stolz des Selbstgefühls, welcher mit dem Wesen der christlichen Demuth durchaus in Widerspruch steht, die μεγαλοψυχία [2]). Etwas jenem ethischen Begriff der Offenbarungsreligion Verwandtes findet sich in der Geschichtsbetrachtung Herodots, wie die Selbstüberhebung

---

1) Vergl. die schönen Bemerkungen Knapp's über diesen Gegensatz in seinen scriptis varii argumenti, ed. II, p. 367. So gebraucht auch Aristoteles das Wort zur Bezeichnung knechtischer Gesinnung: Τοὺς μηδ' ἐφ' ὅσοις δεῖ κινουμένους τὸν θυμόν, ἀλλὰ προπηλακιζομένους εὐχερῶς καὶ ταπεινοὺς πρὸς τὰς ὀλιγωρίας. Eudem. l. III. c. 8.

2) Δοκεῖ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μεγάλων αὐτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν. Eth. Nicomach. l. IV. c. 7.

menschlicher Größe durch ein Gericht Gottes in der Geschichte gestraft, das Hohe und Große gedemüthigt, das Kleine erhöht wird [1]). Doch liegt hier das Bewußtsein des Zwiespaltes zwischen Gott und Kreatur zum Grunde, es stellt sich der Seele eine feindliche dunkle Macht dar, welche nichts Großes aufkommen läßt. Das Bewußtsein der Versöhnung mit Gott mußte hier erst hinzukommen, um daß dieser Grundton des religiösen Gefühls in die christliche Demuth übergehen konnte. Einen Anklang jener christlichen Idee von der Demuth finden wir nur in dem Platonismus. Was jener herodotischen Weltanschauung zum Grunde liegt, erscheint hier zu einer ethisch-religiösen Anschauung erhoben, wenn Platon, von der Art, wie Gott in der Weltgeschichte sich offenbart, redend, sagt: „es begleite ihn stets die *δίκη*, welche die Abweichungen von dem göttlichen Gesetze strafe, und wer glücklich sein wolle, folge nach in der Abhängigkeit von dem göttlichen Rechte verharrend, demüthig und wohlgeordnet [2])." Hier wird als *ταπεινότης* die Gesinnung bezeichnet, vermöge welcher sich Einer dem göttlichen Gesetze demüthig unterwirft im Gegensatze mit dem Uebermuthe des Frevlers, der, von Gott verlassen, der Strafe anheimfällt. Und es schließt sich hier an die Art, wie Plutarch, der vielleicht jene Stelle Platons im Sinne hatte, das Wort gebraucht, wenn er sagt, daß die Schlechtheit, durch Strafen zurückgedrängt, kaum besonnen, demüthig und gottesfürchtig gemacht werden kann [3]). In beiden Stellen haben wir doch nicht den ganzen Begriff der Demuth, sondern nur einen Theil desselben, die Demuth in der Beziehung zu Gott als Richter.

---

1) *Φιλέει ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν, οὐ γὰρ ἐᾷ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν.* Lib. VII. c. 10. §. 5.

2) *Τῷ δ' ἀεὶ ξυνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός. Ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος ξυνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος.* De legib. l. IV. ed. Bipont. Vol. VIII. p. 185.

3) *Ἀνακρουομένη τῷ κολάζεσθαι κακία μόλις ἂν γένοιτο σύννους καὶ ταπεινὴ καὶ κατάφοβος πρὸς τὸν θεόν.* De sera numinis vindicta c. 3.

Der christliche Begriff von der Demuth aber umfaßt das ganze Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott als das Beseelende des Lebens in allen seinen Beziehungen, das Bewußtsein der Unselbstständigkeit alles geschaffenen Daseins, das Bewußtsein, nichts zu sein und zu vermögen, als nur durch Gott, die darin begründete Sinnesweise. Auf dem gesetzlichen Standpunkte ist dies Bewußtsein entweder ein nur partielles, insofern die Eigengerechtigkeit, welche ein gewisses sich selbst unabhängig machen Wollen in Beziehung auf die sittliche Entwickelung und die Erlangung des Heils in sich schließt, der vollkommenen Anerkenntung der Abhängigkeit von Gott widerstreitet, oder, wo der gesetzliche Standpunkt das Gefühl des inneren Zwiespaltes bis zu seinem Gipfelpunkte entwickelt hat, das Gefühl der Entfremdung von einer heiligen Allmacht das vorherrschende geworden ist, bleibt von der Demuth nur das negative Element, das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit als etwas Niederschlagendes, das Bewußtsein der unübersteiglichen Kluft zwischen dem beschränkten und sündhaften Geschöpfe und dem allmächtigen, heiligen Schöpfer. Indem nun aber an dieses Gefühl der Glaube an den Erlöser und das Bewußtsein der empfangenen Erlösung sich anschließt, verbindet sich mit dem negativen Elemente das positive, das Bewußtsein der göttlichen Lebensgemeinschaft, das Bewußtsein der von Gott empfangenen höchsten Würde der Kinder Gottes. Wenn hingegen der Zusammenhang zwischen diesen beiden Momenten, der zum Wesen des christlichen Bewußtseins und der christlichen Gemüthsstimmung gehört, zerrissen wird und jenes negative auf eine einseitige Weise hervortritt, so entsteht daher eine falsche Selbsterniedrigung, ein Wegwerfen seiner selbst mit Verleugnung der in dem Bewußtsein der Kindschaft gegründeten Würde, das Niederschlagende ohne das Erhebende, welches beides in dem Bewußtsein der Erlösung mit einander verbunden ist. Eine solche in äußerlichen Gebärden sich darlegende falsche Demuth bekämpft Paulus an den Irrlehrern der kolossischen Gemeinde, welche Scheindemuth er aber mit

dem geistlichen Hochmuthe zusammenstellt, indem ein solcher in die Form einer ascetischen Selbsterniedrigung sich einhüllt [1]).

So ist bei Paulus mit dem Bewußtsein der Nichtigkeit alles dessen, was der Mensch durch eigene Kraft sein und werden kann, zugleich vorhanden das erhebende Bewußtsein dessen, was man durch den Herrn ist und vermag, dem κατὰ σάρκα, ἐν ἀνθρώπῳ καυχᾶσθαι entgegengesetzt das ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι. Wie die Demuth erst durch die aus dem Glauben hervorgehende Liebe ihre wahre Bedeutung erhalten kann, indem erst durch die Liebe das ganze Leben in das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott aufgenommen, der menschliche Wille zum Organ des göttlichen gemacht wird, so kann auch die christliche Liebe nicht bestehen ohne das stets begleitende Bewußtsein der Unterscheidung zwischen dem Geschöpfe und dem Schöpfer, dem Erlöseten und dem Erlöser und das damit zusammenhangende Bewußtsein der Abhängigkeit. Es ist dies Bewußtsein, das Paulus so bezeichnet: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?“ 1 Kor. 4, 7. Von diesem Bewußtsein war Paulus beseelt in seiner Berufsthätigkeit, dem Bewußtsein seiner Ohnmacht als Mensch, wie dies durch seine Leiden und Kämpfe [2])

---

1) Dies die Karikatur der Demuth, wie sie in der Kirchengeschichte oft wieder erscheint, weshalb das Wesen der christlichen Demuth selbst von Denen, welchen der christliche Standpunkt ein fremder war, welche daher die Erscheinungen des gesunden und des krankhaften Lebens hier nicht von einander zu unterscheiden wußten, häufig verkannt wurde. Als ein Solcher, welchem der christliche Standpunkt fremd war, sagte Spinoza mit Recht von jener Scheindemuth, welche allein da vorhanden sein kann, wo nicht durch die Macht eines göttlichen Lebensprincips das natürliche Gefühl überwältigt und zugleich in etwas Höheres verklärt worden, wo nicht der Mensch aus der Selbstvernichtung auf eine höhere Weise sich selbst wiedergewonnen hat: „Hi affectus, nempe humilitas et abjectio, rarissimi sunt. Nam natura humana, in se considerata, contra eosdem, quantum potest, nititur, et ideo, qui maxime creduntur abjecti et humiles esse, maxime plerumque ambitiosi et invidi sunt.“ Ethices Pars III. §. 29.

2) S. oben Bd. I. S. 293 f.

besonders in ihm angeregt wurde [1]), woran sich aber anschloß das Bewußtsein, Alles in seinem Berufe zu vermögen durch die Kraft des Herrn. Damit hängt die Gemüthsstimmung zusammen, welche durch das μετὰ φόβου καὶ τρόμου von ihm bezeichnet wird. Keineswegs ist dieß das Merkmal einer knechtischen Furcht, sondern nur derjenigen Gemüthsstimmung, welche aus dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit alles Menschlichen im Verhältnisse zu dem Gewichte eines göttlichen Berufs hervorgeht [2]).

Die ταπεινοφροσύνη bezieht sich unmittelbar auf das Verhältniß zu Gott allein, es kann dies nach dem paulinischen Begriffe auf nichts Anderes übertragen werden, und vielmehr wird eben dadurch jede Beziehung dieser Art zu irgend einem Menschen und Geschöpfe überhaupt ausgeschlossen; denn in der Demuth ist das Bewußtsein der Abhängigkeit des Geschöpfes als solchem und somit zugleich der Gesammtheit alles geschaffenen Daseins vom Schöpfer gesetzt. Es folgt eben daraus, daß sich der von diesem Bewußtsein Durchdrungene in kein ähnliches Verhältniß zu irgend einem Menschen setzen, sondern sich in dieser Hinsicht, in Beziehung auf das in der Abhängigkeit von Gott allein zu bewahrende innere Leben, unabhängig von allen Menschen behaupten muß. Das Gegentheil wäre Uebertragung der Gott allein gebührenden Ehre auf ein Geschöpf. Somit liegt darin wie der Gegensatz gegen alles Knechtische, so das wahre Wesen der Christenfreiheit [3]), was Paulus in dem ersten Briefe an die Korinther im Gegensatze gegen alle Art der Menschenknechtschaft so herrlich entwickelt. Aber wenngleich die ταπεινοφροσύνη an und für sich auf das Verhalten gegen Menschen sich nicht bezieht, so folgt doch daraus von selbst die

---

1) S. Apostelgesch. 20, 19.

2) So Philipp. 2, 12 das mit Furcht und Zittern an seinem Heile Arbeiten abgeleitet aus dem Bewußtsein, daß von der Kraft Gottes, der Wollen und Vollbringen wirke, Alles abhänge.

3) S. oben S. 743 f.

rechte Bestimmung des christlichen Verhaltens auch gegen Andere. Wer von dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott in Beziehung auf sein ganzes Dasein und Handeln und von dem Gefühle der Nichtigkeit alles Menschlichen in seinem Fürsichsein recht durchdrungen ist, der wird daher auch seiner Gaben in dem Bewußtsein, daß sie ihm von Gott und zu einem bestimmten Zwecke verliehen worden und daß er sie nur in der Abhängigkeit von ihm gebrauchen könne, sich nicht überheben, sich gegen Andere so verhalten, daß er der Mängel, der Schranken und der Ergänzungsbedürftigkeit seiner Eigenthümlichkeit und seiner eigenthümlichen Gaben, der gegenseitigen Abhängigkeit mit allen Andern von dem gemeinsamen Herrn eingedenk ist. Mit der ταπεινοφροσύνη ergiebt sich also von selbst der Gegensatz gegen jede Art der Selbstüberhebung im Verhalten gegen Andere und das, was in dem Zusammenhange der christlichen Gesinnung die Grundlage der Bescheidenheit ist, daher auch für diese kein besonderer Name bei Paulus sich findet, sondern was sich darauf bezieht, aus dem Begriffe der ταπεινοφροσύνη mit abgeleitet wird, wie Phil. 2, 3 u. d. f. Und es geschieht auch nicht ohne Grund, daß mit der ταπεινοφροσύνη die Sanftmuth, Milde und Langmuth zusammengestellt wird. Ephes. 4, 2; Col. 3, 12.

Um das göttliche Leben im Kampfe mit dem κόσμος und der σάρξ von innen und außen rein zu bewahren, die trübenden Einmischungen des Natürlichen in das Göttliche abzuwehren, dazu ist die aus der Liebe hervorgehende Selbst- oder Weltbeherrschung, die christliche Besonnenheit im Kampfe mit der Welt, die σωφροσύνη, das σωφρονεῖν erforderlich; der heilige Geist als ein Geist der ἀγάπη und des σωφρονισμός, 2 Timoth. 1, 7 [1]). Dasjenige, wodurch die Gesundheit des christlichen Lebens erhalten, dasselbe vor krankhaften Beimischungen bewahrt wird, wie dies der Etymo-

1) Tit. 2, 6. 12 das σωφρονεῖν von der Beherrschung der jugendlichen und weltlichen Begierden.

logie des Wortes entspricht. Mit der Demuth, welche die Gränzen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen bewacht, ergiebt sich wie der Gegensatz gegen den Rausch der Selbstüberhebung, so die Besonnenheit in der Selbstprüfung und der Selbstbeurtheilung, das φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, das Eingedenksein des einem Jeden verliehenen Maaßes der Tüchtigkeit und der Gaben, sowie des einem Jeden angewiesenen besonderen Standpunktes und nicht mehr sich Anmaßen; Röm. 12, 3. Daran schließt sich das ἐγρηγορέναι καὶ νήφειν, wodurch wie die Einmischung des Sinnlichen und Natürlichen in die Regungen des göttlichen Lebens abgewehrt, so das Geistesleben von aller schwärmerischen Richtung rein erhalten wird. Da ferner der durch die Liebe thätige Glaube das ganze Leben beherrschen und es als ein von dem neuen Geiste beseeltes, für den Dienst des Gottesreiches bilden soll, so wird dazu erfordert, daß die von diesem Geiste erleuchtete Vernunft dadurch die Fähigkeit gewinne, das ganze Leben so einzurichten, alle gegebenen Welt- und Lebensverhältnisse so zu behandeln und anzuwenden, wie es für die Verwirklichung der Zwecke des Reiches Gottes von dem Standpunkte aus, auf welchen Gott einen Jeden gesetzt hat, angemessen ist. So ergiebt sich der Begriff der σοφία [1]), welcher Weisheit und Klugheit in sich begreift [2]). Wie

1) Auch bei Platon, s. l. IV. der Republik, nimmt ja die σοφία jenen sonst der φρόνησις eingeräumten Rang unter den Kardinaltugenden ein. Aristoteles macht in der großen Ethik I, 35 den Unterschied: die Weisheit beziehe sich auf das Ewige und Göttliche, die φρόνησις auf das dem Menschen Nützliche. Ἡ μὲν σοφία περὶ τὸ ἀΐδιον καὶ τὸ θεῖον, ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὸ συμφέρον ἀνθρώπῳ. Es entspricht dies der Art, wie Aristoteles das Gebiet der Ethik abgränzt, dem durch ihn zwischen dem Göttlichen und dem Reinmenschlichen gemachten Gegensatze. Aber dem christlichen Standpunkte widerstreitet ein solcher Gegensatz; dieser fordert, daß alles Menschliche auf das Ewige und Göttliche bezogen werde, und das συμφέρον ἀνθρώπῳ ist eben das darin Begründete. Die wahre, die Klugheit in sich schließende Weisheit ist diejenige, welche von hier aus dem ganzen Leben die Richtung giebt, darnach den Lebensplan bildet.

2) Der σοφία wird beigelegt, daß man mit sorgfältiger Prüfung sein

beides, die Weisheit, welche sich auf die Zweckbildung, und die Klugheit, welche sich auf die Wahl der Mittel bezieht, in Einem Begriffe zusammenfließen, wo Alles als Mittel für den Einen, Alles umfassenden Lebenszweck, die Verwirklichung des Reiches Gottes angewandt wird [1]), und wo die christliche Weisheit so das Leben bildend und beherrschend gedacht wird, dasselbe im Ganzen und in allen seinen untergeordneten Verhältnissen der Verwirklichung des Reiches Gottes, gemäß dem Standpunkte, auf dem sich Jeder befindet, dienen muß, das, was Zweck an sich war, doch wieder als Mittel für den höchsten Zweck. Die christliche Klugheit, welche von dem klaren, unzerstreuten Blick der das ganze Leben beherrschenden Weisheit ausgeht, ist aber wohl zu unterscheiden von einer solchen, welche nicht in diesem Zusammenhange begründet ist, sondern erst, indem die Klugheit von diesem Zusammenhange sich losreißt und als eine einzelne Fertigkeit für sich bestehen will, sich bildet. Die Klugheit, welche einem selbstsüchtigen Interesse dient oder Mittel anwendet, welche die christliche Gesinnung nicht gutheißen kann, oder eine solche, welche mehr auf die menschlichen Mittel, als auf die Kraft und Leitung des göttlichen Geistes vertraut, die *σοφία σαρκική*, welche als solche der Einfalt und Reinheit der vom Geiste Gottes erzeugten Gesinnung entgegengesetzt wird; 2 Kor. 1, 12. Paulus fordert das Zusammensein des gereiften Verstandes und des

---

Leben einrichte, das *ἀκριβῶς περιπατεῖν*, daß man erkenne, was zu thun jedesmal dem Willen des Herrn gemäß ist, unter den schwierigen Verhältnissen die Gelegenheit zur Vollbringung des Guten sorgfältig auswähle und sich zu eigen mache, das *ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν*, Ephes. 5, 15 u. d. f. Die *σοφία* sich darin zeigend, daß man im Verhalten gegen die Heiden Alles vermeide, was ihnen Anstoß geben könnte, und daß man den Umständen gemäß Alles so einrichte, wie es am geeignetsten sei, ihre Vorurtheile gegen das Christenthum zu überwinden und ihnen dasselbe zu empfehlen; Col. 4, 5.

1) Von welchem Gesichtspunkte aus Christus auch alle christliche Tugend unter der Form der Klugheit darstellt. S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 475 f.

kindlichen Sinnes, der kindlichen Unschuld, 1 Kor. 14, 20, gleichwie Christus Schlangenklugheit und Taubeneinfalt verbunden haben will [1]).

So finden in der Verklärung alles Menschlichen durch das neue göttliche Lebensprincip oder in der Beseelung des ganzen Lebens durch das Princip der gläubigen hoffenden Liebe auch die drei Grundtugenden ihren Platz, welche in der Entwickelung des sittlichen Bewußtseins auf dem Standpunkte des Alterthums als die Grundzüge des sittlichen Charakters sich ergaben, die ὑπομονή, entsprechend der ἀνδρεία (wozu die beiden Theile gehören, die Tapferkeit im Handeln, das ἀνδρίζεσθαι, κραταιοῦσθαι, 1 Kor. 16, 13, und die Geduld, μακροθυμία, im Leiden für das Reich Gottes, welcher letzte Begriff durch den christlichen Gesichtspunkt von dem ganzen in der Abhängigkeit von Gott wurzelnden Leben, von der Nachfolge des Leidens Christi, der durch sein Leiden das Reich des Bösen besiegt hat, im Gegensatze gegen den antiken Standpunkt mehr hervorgehoben wurde), die σοφία, entsprechend der φρόνησις, und die σωφροσύνη. Es fehlt dann nur noch die Kardinaltugend der δικαιοσύνη; denn was gewöhnlich von Paulus mit diesem Namen bezeichnet wird, gehört natürlich nicht hierher, da dies nichts der engeren Auffassung des Gerechtigkeitsbegriffs Entsprechendes ist, sondern das Ganze der in der Frömmigkeit wurzelnden sittlichen Vollkommenheit nach dem hellenischen Sprachgebrauche dadurch bezeichnet wird. Das Hervorheben des Gerechtigkeitsbegriffs hangt aber genau zusammen mit demjenigen, was überhaupt den Standpunkt der sittlichen Entwickelung im Alterthume von dem christlichen wesentlich unterscheidet, daß nämlich das Staatsleben die höchste, alles Andere in sich einschließende Form der menschlichen Entwickelung, der Staat die erschöpfende Form für die Verwirklichung des höchsten Gutes war [2]). Wie nun durch die

1) S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 474.

2) Diejenige Ansicht, welche wiederum dem Staate eine solche Be-

Verwirklichung der Idee von einem Reiche Gottes das Sittliche aus dieser Beschränkung frei gemacht, zur Einheit des allgemein Menschlichen erhoben und erweitert, und dieses zu einem göttlichen Leben in menschlicher Form verklärt worden, und wie es die Liebe Gottes ist, welche vorherrschend in der Gründung dieses Reiches als die heilige und erlösende sich offenbart, so tritt auch in dem göttlichen Leben dieses Reiches die Liebe an die Stelle, welche die Gerechtigkeit auf dem Standpunkte des Alterthums einnahm, so daß wie Plato und Aristoteles alle Kardinaltugenden auf den Begriff der Gerechtigkeit zurückführen konnten und nach dem griechischen Sprüchworte die Gerechtigkeit alle andere Tugend in sich schließen sollte [1]), nach Paulus die Liebe des Gesetzes Vollziehung ist, alle andere Tugend in sich schließt und aus sich erzeugt, der Inbegriff der Vollkommenheit [2]). Und 1 Kor. 13, 4. 5 führt er alles eigenthümliche Handeln der christlichen Grundtugenden auf ein gewisses Handeln der Liebe zurück [3]), die Liebe ist besonnen, geduldig, beharrlich, sie wählt überall das Schickliche aus, wird Allen Alles und bewährt sich so als die rechte Klugheit. Damit ist nun aber der Begriff der Gerechtigkeit nicht ausgeschlossen, sondern es kommt nur darauf an, daß auch das Gerechte als eine Bestimmung für das Handeln der Liebe aufgefaßt werde, so daß dies nämlich kein willkürliches, sondern ein gesetzmäßiges sei, ein solches, welches die in der göttlich-menschlichen Ordnung gegründeten Verhältnisse anerkennt und achtet, so daß die Liebe Jedem giebt, was ihm darnach auf seinem Standpunkte zukommt. Röm. 13, 7; Col. 4, 1, wo als die beseelende Gesinnung

---

deutung zuschreibt und denselben als die vollkommene, erschöpfende Form für die Verwirklichung des Reiches Gottes bezeichnet, geht von unchristlichen Prämissen aus und führt zu unchristlichen Resultaten.

1) Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἔνι. S. Aristot. Eth. Nicomach l. V. c. 3.

2) Coloss. 3, 14: Σύνδεσμος τῆς τελειότητος.

3) Wie Augustin alle Kardinaltugenden als affectus quosdam amoris darstellt.

bei der Verleihung des δίκαιον καὶ ἴσον gewiß die Liebe zu denken ist, also nur eine bestimmte Form des Handelns der Liebe dadurch bezeichnet wird.

Da Paulus als das Grundprincip des ganzen christlichen Lebens den Glauben setzt, so folgt daraus schon, daß bei ihm die unmittelbare Beziehung jedes Einzelnen zu dem Erlöser das Ursprüngliche, und der Begriff der Gemeinschaft, der Begriff der Kirche ihm ein daraus abgeleiteter ist. Durch den Glauben tritt Jeder für sich selbst in die Gemeinschaft mit dem Erlöser ein, dadurch nimmt Jeder Theil an dem heiligen Geiste als dem neuen Lebensprincip und wird ein Kind Gottes, Tempel des heiligen Geistes. Die Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Gott ist für Alle auf gleiche Weise durch Christus vermittelt, durch ihn, als Den, in welchem sich Gott auf die vollkommenste und die einzige dem menschlichen Geiste faßliche Weise geoffenbart und der Menschheit mitgetheilt hat, den Stifter der Versöhnung und des darin begründeten neuen kindlichen Verhältnisses zwischen den Menschen und Gott. Von dieser Vermittelung getragen ist das ganze christliche Leben ein Gott wohlgefälliges, durch diese Beziehung zu Dem, welcher immerdar der einzige würdige Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, von welchem sich dasselbe auf Alles, was sich durch die geistige Richtung ihm anschließt, in die Gemeinschaft mit ihm eingeht, verbreitet. Auf diese durch das christliche Bewußtsein stets vorausgesetzte Vermittelung, dieses Getragenwerden des ganzen christlichen Lebens durch das Bewußtsein der von Christus empfangenen Erlösung beziehen sich die paulinischen Ausdrücke: „Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, Alles thun im Namen Christi zur Verherrlichung Gottes, durch Christum Gott danken, zu Gott beten, Alles in Christo, im Namen Christi, durch Christum," in welchem Zusammenhange man jene Präpositionen nur aus Verkennung des paulinischen Ideenzusammenhanges ihrer strengen Bedeutung berauben konnte. Wenngleich die Ausdrücke von einem Hohenpriesterthum Christi und von

einem allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen bei Paulus nicht vorkommen, so sind doch, wie aus dem Gesagten erhellt, die dabei zum Grunde liegenden Ideen in seiner religiösen Anschauungsweise tief begründet. So ist bei Paulus gewiß die unmittelbare Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus überall das Ursprüngliche und alles Andere nur daraus abgeleitet. So konnte er in den elf ersten Kapiteln des Römerbriefes von dem Wesen des christlichen Glaubens reden, ohne den Begriff der Kirche zu erwähnen. Nun aber ergiebt sich mit dem Bewußtsein des von Christus empfangenen göttlichen Lebens auch nothwendig das Bewußtsein einer Gemeinschaft, welche die ganze Menschheit umfaßt und über die Schranken des irdischen Daseins hinausgeht, das Bewußtsein von dem heiligen Geiste, als dem diese Gemeinschaft erzeugenden und beseelenden Geiste, das Bewußtsein der Einheit des göttlichen Lebens, an dem alle Gläubigen Theil haben, eine Einheit, welche alle in der Menschheit sonst bestehenden Differenzen überwiegt und sich unterordnet, wie es sich schon damals bei der ersten Entwickelung des Christenthums offenbarte, daß die bedeutendsten Gegensätze, welche Religion, Volksthümlichkeit und Bildung unter den Menschen hervorgerufen hatten, durch dasselbe aufgehoben und die auf solche Weise Getrennten zu Einer Lebensgemeinschaft mit einander verbunden wurden. Von jener außerordentlichen Wirkung des Christenthums im Verhältniß zu diesen bestehenden Gegensätzen zeugt Paulus, wenn er sagt: „Ihr alle seid in der Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben Söhne Gottes; denn ihr Alle, die ihr Christo durch die Taufe geweiht worden, habt Christus angezogen; es hat in dieser Beziehung keine Bedeutung mehr, ob ein Mitglied der Gemeinde Jude oder Hellene sei (der Abkunft und der früheren Religion nach), Knecht oder Freier, Mann oder Weib; denn Alle sind in der Gemeinschaft mit Christus wie Eine Person, das Eine Leben Christi in Allen;" Gal. 3, 26 f.[1]).

1) In der Stelle Col. 3, 11 erwähnt Paulus auch noch besonders

So kann das Bewußtsein der Gemeinschaft mit dem Erlöser nicht bestehen ohne das Bewußtsein des Vorhandenseins einer von Einem Geiste beseelten Gemeinde der Gläubigen, welche ihm, dem Haupte, unter dessen fortwährendem Einflusse sie allein sich entwickeln kann, als sein Leib angehört, in welcher alle daran Theilhabende sich wie Glieder zu einander verhalten; Röm. 12, 5; Coloss. 1, 18. Dieser Leib Christi ist die Kirche, die ἐκκλησία θεοῦ oder Χριστοῦ [1]. Diese Gemeinschaft bildet und entwickelt sich von demselben Grunde aus, wie das christliche Leben oder der Tempel Gottes in jedem Einzelnen, von dem Grunde des Glaubens an Jesus als den Erlöser; 1 Korinth. 3, 11. Daher das dem Paulus geläufige Bild von einem Gebäude, welches auf diesem Grunde allmälig aufgeführt wird, Ephes. 2, 20, und daher der paulinische Ausdruck οἰκοδομεῖν, zur Bezeichnung alles dessen, was zur Förderung des christlichen Lebens beiträgt. Das, wovon die Entstehung dieser Gemeinschaft ausgegangen ist, bleibt daher stets das Einheitsprincip derselben. Paulus führt, wo er diese Einheit bezeichnet, lauter Merkmale einer von innen heraus sich ergebenden an: Ephes. 4, 4 der Eine Geist, der den Einen Leib beseelt, das Eine Ziel der himmlischen Seligkeit, zu dem

---

den Gegensatz zwischen dem Civilisirten und dem Uncivilisirten, wie der Gipfelpunkt von jenem das Hellenische, so von diesem das Scythische. Es liegt darin das prophetische Bewußtsein, daß das Christenthum auch zu ganz rohen Völkern gelangen und ein neues göttliches Lebensprincip als Triebkraft zu aller wahren Bildung denselben mittheilen sollte.

1) Wahrlich keine abstrakte Vorstellung, sondern das wahrhaft Reale und Lebendige. Wenn in allen zerstreuten Gemeinden unter aller Verschiedenheit der von demselben Geiste beseelten menschlichen Eigenthümlichkeiten nur das Bewußtsein dieser höheren Einheit und Gemeinschaft festgehalten wurde, wie es Paulus wollte, so war dies die herrlichste Erscheinungsform der Einen christlichen Kirche, in der sich das Reich Gottes auf Erden darstellt, und keine äußerliche Verfassungsform, kein Episkopalsystem, kein Concilium, noch weniger ein Staatenorganismus, der etwas Fremdartiges an die Stelle gesetzt hätte, konnten den Begriff der Einen christlichen Kirche zu einem mehr realen oder concreten machen.

Alle berufen sind, der Eine Glaube an den Einen Gott, den sie durch Christum als den Vater Aller erkannt haben, — mit dem sie durch Christum und den von ihm mitgetheilten Geist auf die innigste Weise verbunden sind, so daß er mit seiner Alles leitenden, Alles schützenden Macht über Alle waltet, durch Alle hindurch seine wirksame Kraft verbreitet, in Allen wohnt durch seinen sie beseelenden Geist — an den Einen Erlöser, den Alle als ihren Herrn anerkennen, dem sie durch die Taufe geweiht worden [1]). Wie das gottgeweihte Volk in der alttestamentlichen Form der Theokratie zu den übrigen heidnischen Völkern den Gegensatz bildete, so ist dieser Gegensatz nun in geistiger und innerlicher Auffassung auf die Gemeinschaft der Gläubigen übertragen. Sie erhalten das Prädikat der *ἅγιοι* und *ἡγιασμένοι*, als das heilige, gottgeweihte Volk, was sich daher zunächst auf die objektive in der Erlösung gegründete Weihe bezieht, den objektiven Gegensatz gegen die Profanen, den *κόσμος*, so daß aber die subjektive von der Entwickelung des göttlichen Lebensprincips ausgehende Heiligung nothwendig darin begründet und davon unzertrennlich ist, — nach demselben Verhältnisse, wie Rechtfertigung und Heiligung mit einander zusammenhangen — das Prädikat der *κλητοὶ*, als die durch die Gnade Gottes zur Theilnahme an dem Reiche Gottes und der ewigen Seligkeit Berufenen, und zwar ist diese Berufung nicht bloß als eine äußerliche, vermöge der bloß äußerlichen Verkündigung des Evangeliums zu denken, sondern so, daß, wie es der Bestimmung nach sein sollte und in der Idee gegründet ist, das Aeußerliche zusammengedacht wird mit dem Innerlichen, die äußerliche Verkündigung des Evangeliums mit dem dadurch wirksamen inneren Ruf des

---

1) Bei dem *ἓν βάπτισμα* ist hier gewiß nicht zu denken an die Einheit in der äußerlichen Einrichtung der Taufe, was hier etwas ganz Fremdartiges sein würde. Vielmehr beziehen sich offenbar alle hier vorkommenden Merkmale der Einheit auf dasselbe, worauf sich auch die Einheit des Glaubens bezieht.

göttlichen Geistes, so daß daher der Begriff der κλητοὶ mit dem Begriffe der Gläubigen, der wirklich durch die Gesinnung Christo Angehörenden, zusammenfällt. Ueberhaupt denkt Paulus in allen diesen Beziehungen das Aeußere und das Innere, Idee und Erscheinung als zusammengehörig verbunden, das Bekenntniß als Ausdruck des Glaubens, 1 Kor. 12, 3, das Sein in Christo als das wahrhafte, das Christ-Sein als Bezeichnung der von innen heraus sich bildenden Gemeinschaft mit dem Erlöser, 2 Kor. 5, 17, und so auch die Kirche als die Erscheinung des Leibes Christi, die wirklich durch den Geist Gottes gestiftete Gemeinschaft. In dieser Voraussetzung redet er häufig zu den einzelnen Gemeinden. Wenn Paulus von dieser Zusammengehörigkeit des Inneren und Aeußeren ausgeht, das, was äußerlich erscheint, als eins mit der göttlichen Sache, welche darin sich darstellen soll, auffaßt, so dürfen wir dabei nie vergessen, — wie nachdrücklich er jede Art von Veräußerlichung der religiösen Dinge bekämpft, indem er diese als etwas dem jüdischen Standpunkte Angehörendes betrachtet — wie er von innen heraus durch den unmittelbar auf Christus sich beziehenden Glauben das göttliche Leben in Jedem sich entwickeln läßt; Galat. 3, 5.

Wenngleich er nun aber im Ganzen von diesem Gesichtspunkte ausgeht, so konnte er es doch in Beziehung auf die Erscheinung nicht unbemerkt lassen, daß nicht Alle, welche sich als Mitglieder der Kirche äußerlich darstellten, wirklich in jenem Sinne Glieder des Leibes Christi waren. Diese Unterscheidung setzt er zwar nicht gleich in dem Begriffe der Kirche, wie ja dieses aus demselben an und für sich nicht abgeleitet werden, sondern als etwas diesem Begriffe Widersprechendes, Krankhaftes, nur empirisch wahrgenommen werden kann, wenn man nicht gleich an die durch die Entwickelung der Erscheinung vermöge der Reaction der Sünde nothwendigen Trübungen denken will. Durch einzelne Erfahrungen dieser Art veranlaßt, hebt er eine solche Unterscheidung hervor, wie er 1 Kor. 6, 9 sagt, daß Diejenigen,

welche sich äußerlich zum Christenthume bekennen und als Mitglieder der Kirche sich darstellen, aber durch ihren Lebenswandel mit den Anforderungen des Christenthums in Widerspruch stehen, keinen Theil an dem Reiche Gottes erhalten würden. Daraus folgt also, daß sie schon auf Erden durch ihre Gesinnung von dem Reiche Gottes, von der Gemeinschaft der Gläubigen und Erlöseten, was die eigentliche Kirche ist, ausgeschlossen seien. An dieser Stelle handelt er von solchen Fällen, wo die fremdartigen Elemente, welche sich der äußerlichen Erscheinung der Kirche beigemischt hatten, auch äußerlich leicht wahrgenommen werden konnten und durch das Gericht der Gemeinde von ihr selbst ausgestoßen werden sollten, damit sie sich als das, was sie ist und sein sollte, rein erhielte; denn es ist hier ja die Rede von den offen hervortretenden und Jedem wahrnehmbaren Merkmalen eines unchristlichen Wandels. Nun konnte aber die unchristliche Gesinnung, der Mangel des durch die Liebe wirksamen Glaubens vorhanden sein, ohne sich durch solche äußerlich so leicht wahrnehmbare Merkmale zu offenbaren, und in diesem Falle ließ sich doch also die Sonderung der dem Begriffe der ἐκκλησία entsprechenden und der demselben widersprechenden Elemente in ihrer Erscheinung nicht so streng vollziehen. Dies giebt Paulus selbst zu erkennen 2 Timoth. 2, 19. 20, wo er den von der christlichen Wahrheit Abgefallenen Diejenigen entgegenstellt, welche den festen Grund des Hauses Gottes bildeten, Diejenigen, welche das Siegel an sich trügen: „Der Herr kennt die Seinen" und „Jeder, wer zu dem Namen des Herrn sich bekennt, trete ab von der Sünde." „In einem großen Hause seien nicht bloß goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, solche Gefäße, welche dem Hause zur Zierde, und welche demselben zur Schmach dienten." Das große Haus ist hier die Kirche, wie sie in der Erscheinung sich darstellt; in derselben sind von Denjenigen, welche nur in einem vorübergehenden Momente als ihre Mitglieder erscheinen, ohne wirklich durch die Gesinnung ihr anzugehören,

vermöge derselben von dem Herrn als die Seinen anerkannt zu werden, — den Gefäßen der Schmach — Diejenigen zu unterscheiden, welche wirklich durch die Gesinnung ihr angehören, von Gott als die Seinen anerkannt werden, die Gefäße der Ehre, welche nicht auf heuchlerische Weise den Namen des Herrn anrufen, sondern dadurch, daß sie alle Sünde meiden, sich als solche bewähren. Hier bezeichnet er ja die Unterscheidung der ächten und der unächten Mitglieder der Kirche als etwas nur durch Gott, der die verborgene Gesinnung kennt, zu Vollziehendes. So ergiebt sich demnach in der Anwendung des Begriffs der Kirche auf ihre Erscheinung die Unterscheidung zwischen der Gesammtheit Derjenigen, bei welchen die Erscheinung dem inneren unsichtbaren Wesen entspricht, und der Gesammtheit Derjenigen, welche der Erscheinung der Kirche angehören, ohne an ihrem inneren Wesen Theil zu haben.

Wie nun die ἐκκλησία als der Leib Christi nicht bloß einen Theil des Lebens ihrer Mitglieder in Anspruch nimmt, sondern das ganze Leben als ein dem Erlöser angehörendes, von dem heiligen Geiste, dem Lebensgeiste der Kirche, zu beseelendes, umfassen soll, so geht daraus hervor, daß die Sorge für die Förderung dieses gemeinsamen Ganzen nicht etwa bloß einzelnen Aemtern und Personen übertragen ist, sondern alle Mitglieder als Organe desselben Geistes, durch den Christus als das regierende Haupt alle einzelnen Glieder beseelt, verbunden hält und in dieser Verbindung mit einander leitet, zusammenwirken sollen zu demselben Zweck; Ephes. 4, 16. So soll demnach Jeder den Standpunkt, auf welchen ihn Gott durch seine natürliche Eigenthümlichkeit, seine eigenthümliche Bildung und seine irdischen Verhältnisse gestellt hat, als einen solchen betrachten, der die Art bestimmt, auf welche er gerade am besten zu diesem Zwecke mitwirken könne. Wie alles Natürliche zur Offenbarungsform für das göttliche Leben geweiht werden soll, so giebt der heilige Geist, indem er, das Ganze beseelend, Jedes Eigenthümlichkeit sich aneignet, Jedem seine besonderen

Gaben, mit denen er auf seinem Standpunkte der Förderung des Ganzen zu dienen bestimmt ist. Daher schließt sich hier der Begriff des Charisma an, den wir oben S. 740 entwickelt haben. Ohne den heiligen Geist und die Charismen, als die nothwendigen Aeußerungen und Merkmale seiner fortdauernden wirksamen Gegenwart in der von ihm beseelten Gesammtheit, kann die Kirche, die von dem verherrlichten Christus ausgehende fortwährende Offenbarung göttlichen Lebens in menschlicher Form, nicht bestehen; 1 Korinth. 12. Durch den das Ganze beseelenden Geist der Liebe sollen die Charismen aller einzelnen Glieder, einander gegenseitig ergänzend, auf den Einen Zweck, die Förderung des ganzen Leibes Christi, hingeleitet werden, was Paulus 1 Korinth. Kap. 12 so herrlich ausführt.

Wie die Kirche nichts Anderes ist, als die äußerliche sichtbare Darstellung der inwendigen Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Erlöser und unter einander, so entspricht diesem zwiefachen Elemente derselben, in Beziehung auf das innere Wesen und die äußerliche Erscheinung die Anordnung der äußerlichen, sichtbaren Handlungen oder Zeichen, welche dazu bestimmt sind, Thatsachen, worauf das Wesen dieser Gemeinschaft ruht, als wirklich vorhandene darzustellen, Taufe und Abendmahl. Die Taufe bezeichnet das sich Bekennen zur Abhängigkeit von Christus und dadurch das Eintreten in die Gemeinschaft mit ihm, demnach die Aneignung alles dessen, was Christus den mit ihm in Gemeinschaft Stehenden verleiht, das Anziehen Christi, auf den die Taufhandlung sich bezieht [1]), welcher Ausdruck alles dies in sich schließt; Galat. 3, 27 [2]). Wie nun die

1) Vergl. über die Bedeutung dieser Formel: „Auf den Namen Jemandes taufen," die Bemerkungen von Dr. Bindseil in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1832, 2tes Heft.

2) Paulus hätte in jener Stelle sagen können: Alle, die ihr zum Glauben an Christus gelangt seid. Er sagt aber statt dessen: die ihr auf Christus getauft worden, weil er die Taufe als das objektive Zeichen und Siegel des Verhältnisses zu Christus betrachtet, in welches man durch den Glauben eintritt.

Gemeinschaft mit Christus und das ganze christliche Leben besonders auf Aneignung der beiden Hauptmomente seines erlösenden Leidens und seiner Auferstehung gegründet ist [1]), so deutet Paulus, an die Form, in der damals die Taufe vollzogen wurde, sich anschließend und an dieser die Idee der Taufe anschaulich machend, die dabei stattfindenden äußerlichen Handlungen nach diesen beiden Momenten [2]). Bezeichnet wird hier nämlich das zwiefache Verhältniß des Menschen, das zu dem früheren Standpunkte des Lebens, von dem er sich lossagt, und das zu dem neuen, den er ergreift, in die Gemeinschaft des Todes Christi eingehen in der gläubigen Aneignung des durch seinen Tod vollendeten Erlösungswerkes, mit ihm dem Geiste nach sterben, der Welt, der man bisher lebte, dem Ich, wie es früher bestand, absterben, und in dem Glauben an seine Auferstehung, als Unterpfand der Auferstehung für ein ewiges göttliches Leben in verklärter Eigenthümlichkeit, zu einem neuen, nicht mehr der Welt, sondern allein ihm geweihten Leben auferstehen; Röm. 6, 4. In diesem Zusammenhange der Begriffe nennt Paulus die Taufe eine Taufe auf den Tod Christi, und er hätte sie darnach auch eine Taufe auf die Auferstehung Christi nennen können. Diese letztere Beziehung setzt aber die erstere voraus, und diese schließt jene von selbst in sich. Aus der Gemeinschaft mit Christus als dem Sohne Gottes folgt auch das neue Verhältniß der Kindschaft zu Gott, die kindliche Gemeinschaft mit Gott, Galat. 3, 26, und die Theilnahme an dem von Christus mitgetheilten neuen göttlichen Lebensgeiste, dem heiligen Geiste. Christus ist es ja, der die wahre Geistestaufe, von welcher die Wassertaufe nur das Symbol ist, ertheilt, und dies Eintauchen in den göttlichen Lebensgeist macht ja eben den Unterschied zwischen der Christustaufe und der johanneischen aus. Demnach ist also die Taufe auf Christus zugleich nothwendig die

1) S. oben S. 724 f.

2) S. oben Bd. I. S. 275 f.

Taufe auf den Namen des Vaters und des heiligen Geistes. Jene Eine Beziehung kann nicht gedacht werden ohne diese dreifache. Vermöge des vorhin bemerkten Ideenzusammenhanges ist mit dem Eintritte in die Gemeinschaft mit Christus unzertrennlich verbunden das Eintreten in die Gemeinschaft des ihm als dem Haupte angehörenden Leibes, der Gemeinde der Gläubigen. „Getauft werden mit Einem Geiste in Beziehung auf Einen Leib, demselben also einverleibt werden durch die Taufe;" 1 Korinth. 12, 13. Wie nun bei der Taufe das Eintreten in die Gemeinschaft mit dem Erlöser voraussetzt das Herausgetretensein aus der Gemeinschaft des Sündenlebens, das Anziehen Christi das Ausziehen des alten Menschen, das mit Christus Auferstehen das Gestorbensein mit Christus, das Verklärtwerden von dem neuen Geiste der Heiligung die erlangte Sündenvergebung und Reinigung von der Sünde, das Eintreten in die Gemeinschaft des Leibes Christi das Ausgetretensein aus der Gemeinschaft mit der sündhaften Welt, so ergiebt sich die Unterscheidung zwischen einem positiven und einem negativen Momente bei der Taufe. Daher wird bei der Taufe die Abwaschung von den Sünden, die Heiligung und die Rechtfertigung zusammengestellt; 1 Korinth. 6, 11 [1]). Was wir von dem Begriffe der ἐκκλησία bei Paulus bemerkt haben, das läßt sich in Hinsicht auf das Verhältniß des Innern zum Aeußerlichen, der Idee zur Erscheinung, auch auf die Taufe anwenden. Wie Paulus, von der Kirche redend, voraussetzt, daß die äußerliche Kirche die in der Erscheinung sich offenbarende Gemeinde der Erlöseten sei, so redet er von der Taufe in der Voraussetzung, daß sie ihrem Begriffe entspreche, daß mit dem Aeußerlichen also auch alles Innerliche, was zum Begriffe der heiligen Handlung und zu ihrer vollständigen Voll-

1) Da Paulus hier mit einander verbindet das ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου und ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ, so geht wohl daraus hervor, daß er ebensowohl an die subjektive Heiligung durch die Mittheilung eines göttlichen Lebensprincips, wie an die objektive Rechtfertigung hier dachte.

ziehung gehörte, gegeben sei, und daher konnte er von der äußerlichen Taufe alles das aussagen, was mit der gläubigen Aneignung aller durch diese äußerliche Handlung dargestellten göttlichen Thatsachen nothwendig gegeben ist, was, wo nur die Taufe ihrem Begriffe entspricht, wirklich stattfinden mußte. So sagt er, daß alle Diejenigen, welche auf Christus getauft worden, in die innige Gemeinschaft mit ihm eingetreten sind, Gal. 3, 27; was doch nur von Denjenigen gelten kann, bei welchen das Innere und Aeußerliche so zusammenkommt, wie es der Begriff der Taufe erfordert. So nennt er daher die Taufe Tit. 3, 5 das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den heiligen Geist. So sagt er, daß Christus durch die Taufe die ganze Gemeinde gereinigt habe als Vorbereitung der vollkommenen Reinheit, welche sie in ihrer Vollendung, zu der sie Christus hinanbilden wollte, darstellen soll; Ephes. 5, 26 u. d. f. Und doch ist es nach dem oben Gesagten gewiß, daß Paulus von dem Glauben Alles ableitet. Wenn man das, was von der innerlichen Aneignung durch den Glauben abzuleiten ist, von der Kraft einer äußerlichen, sinnlichen Handlung, einem sinnlichen Elemente hätte herleiten wollen, würde dies Paulus in Beziehung auf die Wassertaufe ebenso wie bei der Beschneidung ein den Elementen der Welt sich wieder Dienstbarmachen, das σαρκικὸν an die Stelle des πνευματικὸν Setzen, genannt haben. Aber er redet an den angeführten Stellen von dem Ganzen der heiligen Handlung, worin auch die πίστις als das subjektive Moment, von dem Alles ausgeht, mit eingeschlossen ist. Und es ist die gewöhnliche synekdochische Redeweise, nach welcher ein Moment für das Ganze mit allen seinen Momenten gesetzt wird — und zwar hier das Aeußerlichste, wodurch das Ganze in die Erscheinung tritt, der Schlußpunkt des Ganzen, der alle andern Momente, von dem Innerlichsten an, zur Voraussetzung hat.

Was das heilige Abendmahl betrifft, so geht aus dem, was Paulus 1 Korinth. 11, 24 sagt, erstlich hervor, daß er es als ein Mahl der Erinnerung daran, daß Christus

sein Leben hingeopfert für das Heil der Menschheit [1]) und an alle dadurch der Menschheit verliehenen Güter betrachtete. Nach seiner Erklärung der Einsetzungsworte 1. c. 11, 26 sollten die Gläubigen, indem sie dies Mahl im Andenken an das letzte Mahl Christi mit den Jüngern gemeinschaftlich feierten, das, was sie dem Leiden Christi verdankten, lobpreisend verkündigen bis zu seiner Wiederkunft, bis sie also zur unmittelbaren Anschauung Christi und zur vollendeten Theilnahme an allem dem, was durch sein erlösendes Leiden der Menschheit erworben worden, gelangt sein würden. Also sollten die Gläubigen das Abendmahl feiern zu gemeinsamer Lobpreisung des Herrn, dessen erlösendem Leiden sie ihr Heil verdankten, als Unterpfand der fortdauernden Gemeinschaft mit ihm, bis sie zur vollkommenen Gemeinschaft mit ihm in unmittelbarer Anschauung gelangt sein würden. Ferner erwähnt Christus hier nach der Anführung des Paulus des neuen durch seine Selbstaufopferung zwischen Gott und der Menschheit gestifteten Verhältnisses, des neuen Bundes, was sich an das Vorherbemerkte auch natürlich anschließt; denn wie das durch Christi Leiden vollendete Erlösungswerk die Grundlage dieses neuen Verhältnisses ist, welches an die Stelle des alten, gesetzlichen getreten, so ergiebt sich von selbst die Beziehung auf die Stiftung desselben. Und wie bei der Einsetzung des Abendmahls Manches eine Anspielung auf die Gebräuche bei dem Passahmahle enthält, so findet sich hier auch der natürliche innere Vergleichungspunkt zwischen der Stiftung der irdischen partikulären Theokratie, welche durch die Befreiung der Juden aus der irdischen Knechtschaft und ihre Vereinigung zu einer unabhängigen, selbstständigen Volksgemeinde vermittelt wurde, und der Stiftung der all-

1) Darin, daß dies die zuerst hervortretende Beziehung sei, stimme ich dem, was Lücke in seinem Weihnachtsprogramm 1837, de duplicis in sacra coena symboli actusque sensu ac ratione, entwickelt hat, bei; doch scheinen mir andere Beziehungen damit nicht ausgeschlossen, sondern schon ursprünglich zugleich gegeben, natürlich sich daran anschließend und darin begründet.

gemeinen Theokratie in ihrer geistigeren Form, welche von der Befreiung der Mitglieder derselben aus der geistigen Knechtschaft der Sünde und ihrer Vereinigung zu einer innerlich unabhängigen und selbstständigen Gemeinde Gottes ausging. Wenn man nun alles dies in paulinischem Geiste auffaßt, so versteht sich von selbst, daß Alles nur in der lebendigen Gemeinschaft mit dem Erlöser, ohne welche nichts in dem christlichen Leben seine rechte Bedeutung hat, recht erfüllt werden kann, daß das Andenken an Christi erlösendes Leiden nicht als ein lebendiges zu Stande kommen kann, wo es nicht in der lebendigen Gemeinschaft mit ihm geschieht. Aber allerdings ist in der Bedeutung dieser heiligen Handlung die Erinnerungsfeier in Beziehung auf Christi erlösendes Leiden das Ursprüngliche, das Bewußtsein der Gemeinschaft mit ihm das, was sich erst daran anschließt, obgleich auf nothwendige Weise. Und die Gemeinschaft mit Christus hat ja sein erlösendes Leiden und dessen subjektive Aneignung zur nothwendigen Voraussetzung. Auch die Taufe führt als Taufe auf den Tod Christi in seine Gemeinschaft ein. Bei der Taufe findet ein Christum Anziehen statt, wie bei dem Abendmahle ein Essen von seinem Fleische und Blute.

Was die Art betrifft, wie Paulus das Verhältniß der äußerlichen Zeichen zu dem Leibe und Blute Christi sich dachte, so dürfen wir zuerst nicht vergessen, daß hier zunächst von dem Leibe und Blute Christi nur als dem für das Heil der Menschen Dahingegebenen die Rede ist[1]. Und sodann ist die Form wichtig, in welcher er die Worte Christi V. 25 anführt. Er sagt: „Dieser Kelch ist die καινὴ διαθήκη, welche durch Vergießung meines Blutes gestiftet wird.“ Dies kann doch nur heißen: der Kelch stellt dar, versinnlicht euch die Stiftung dieses neuen Verhältnisses. Und nach dieser Analogie muß denn auch das erste τοῦτό ἐστι eben so aufgefaßt werden: es stellt dar den Leib[2].

1) S. Lücke's angeführtes Programm.

2) Gewiß wurde Denen, welche die tropische Auffassung der Ein-

Zwar sagt Paulus gleich nachher, daß wer auf eine unwürdige Weise esse oder trinke, das heißt mit profaner Stimmung, nicht einer solchen, welche der Zweck der heiligen Handlung verlange, nicht eingedenk dieses Zweckes, so daß er, wie es Paulus selbst V. 29 erklärt, das, was den Leib Christi darstellen soll, von den gewöhnlichen Nahrungsmitteln nicht unterscheide, ein Solcher sich versündige gegen den Leib und das Blut des Herrn. Aber aus diesen Worten läßt sich die Art, wie Paulus über das Verhältniß des Brodes und Weines zu dem Leibe und Blute Christi dachte, keineswegs bestimmen; denn die Versündigung, von der er hier redet, bezieht sich in dem Zusammenhange auch offenbar nur auf das Verhältniß der Gemüthsstimmung zu dem heiligen Zwecke der Handlung. Von jedem Standpunkte, wo auch nur die symbolisch-religiöse Bedeutung des Abendmahls festgehalten wurde, konnte dies gesagt werden gegen Solche, auf welche sich diese Worte des Paulus beziehen, Solche, welche das heilige Mahl wie ein gewöhnliches Mahl genossen. Auch was er nachher sagt, daß wer das Abendmahl unwürdig genieße, es sich selbst als Gericht genieße, sich selbst zur Verdammung, auch dies kann in jener Hinsicht gar nichts entscheiden, auch hier kommt es nur auf

setzungsworte vertheidigten, sehr mit Unrecht der Vorwurf gemacht, daß sie, von der buchstäblichen Auffassung abweichend, den Worten Gewalt anthäten. Ist die buchstäbliche Auffassung den Verhältnissen und Beziehungen, unter denen etwas gesprochen, dem Zusammenhange und Zwecke der Rede zuwider, so ist gerade die buchstäbliche Auffassung die unnatürliche und gezwungene. Und dies ist bei der Erklärung dieser Worte des Herrn allerdings der Fall; denn da Christus noch sinnlich gegenwärtig unter den Jüngern ihnen sagte, dies Brodt sei sein Leib, dieser Wein sein Blut, so konnten sie es nicht anders als in einem symbolischen Sinne verstehen, wenn Christus nichts weiter hinzusetzte. Zumal da sie an ähnliche symbolische Ausdrucksweisen aus dem Umgange mit ihm gewöhnt sein mußten und da gerade dies Symbol aus einer andern Rede Christi — s. unten bei der Lehre des Johannes — seine natürliche Auslegung erhält. S. mein Leben Jesu, 4. Aufl., S. 700 f. und Lücke's angeführtes Programm.

die Beziehung des religiösen Bewußtseins an. Wer in profaner Stimmung an dem Abendmahle Theil nimmt, ohne von dem Bewußtsein der heiligen Bedeutung dieser Handlung durchdrungen zu sein, der spricht durch ein solches leichtfertiges Handeln sich selbst das Verdammungsurtheil und macht sich dadurch strafwürdig. In den Uebeln, welche die Gemeinde damals trafen, sieht der Apostel daher Merkmale des göttlichen Strafgerichts.

Sodann redet er vom Abendmahle Kap. 10 desselben Briefes, wo er den Korinthern nachweisen will, daß sich die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten mit der Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft, am heiligen Abendmahle nicht vereinigen lasse. Er will zeigen, daß man durch die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten in die Gemeinschaft des Götzendienstes wieder zurücktrete. Jene verhielten sich zu der heidnischen Religionsgemeinschaft ähnlich wie die jüdischen Opfermahlzeiten zur Gemeinschaft des jüdischen Kultus sich verhielten, wie die Abendmahlsfeier zur christlichen Religionsgemeinschaft sich verhalte. Und in dieser Beziehung sagt er: der Kelch, über den das Dankgebet ausgesprochen, und das Brodt, das gebrochen werde, sei die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi; das kann nur heißen: es bezeichne, stelle dar diese Gemeinschaft, es sei das Mittel, wodurch man diese Gemeinschaft sich aneigne, nämlich auch hier die Handlung in ihrer dem Begriffe entsprechenden Totalität, in der Zusammengehörigkeit des Innern und des Aeußern gedacht, in demselben Sinne, wie Paulus sagt, daß Alle, welche auf Christus getauft worden, ihn angezogen hätten [1]). Wie bei den beiden andern Stücken, mit denen das Abendmahl hier in seinem Verhältnisse zum Christenthume verglichen wird, ist das Wesentliche nur eine für das religiöse Bewußtsein dadurch bezeichnete Gemeinschaft; über die Art dieser Gemein-

1) Es war consequent, wenn ältere Kirchenlehrer bei der Taufe, wie bei dem Abendmahle, eine leibliche Mittheilung Christi annahmen.

schaft kann aus diesen Worten sonst nichts weiter bestimmt werden.

Indem nun das Abendmahl die Gemeinschaft mit Christus darstellt, so ist damit zugleich auch von selbst die Beziehung auf die darin begründete Gemeinschaft der Gläubigen unter einander als Glieder des Einen Leibes Christi gegeben. In dieser Hinsicht sagt Paulus 1 Korinth. 10, 17: „Es ist Ein Brodt, und wir einzelne bilden mit einander Einen Leib, denn wir alle nehmen Theil an dem Einen Brodte," d. h., wie wir alle an dem Einen Brodte Theil nehmen und dies Brodt den Leib Christi uns darstellt, so wird damit bezeichnet, daß wir alle wie Glieder des Einen Leibes Christi uns zu einander verhalten [1]).

Der Begriff von der Kirche Christi hangt nach der paulinischen Auffassung genau zusammen mit dem Begriffe vom Reiche Gottes. Jenes ist der besondere Begriff, welcher auf diesen als den allgemeineren zurückgeführt werden muß. Der Begriff der Kirche ist nämlich dem Begriffe des Reiches Gottes unterzuordnen, insofern durch diesen theils ein Ganzes der successiven geschichtlichen Entwickelung, theils eine größere Gesammtheit der coexistenten geistigen Schöpfung bezeichnet wird. Die erstere Beziehung führt uns zu der ursprünglichen Gestaltung des Begriffs vom Reiche Gottes [2]), durch welche die christliche vorbereitet worden und an welche sie sich anschloß. Nämlich das von innen heraus zu bildende allgemeine Gottesreich, welches die ganze Menschheit umfassen sollte, oder die Vereinigung der ganzen Menschheit zu Einer von dem gemeinsamen Gottesbewußtsein beseelten Gemeinde, wurde vorbereitet und vorgebildet durch die Stiftung und Entwickelung einer durch das Gottesbewußtsein

---

1) In den Worten 1 Kor. 12, 13 könnte in den Worten [εἰς] ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν wohl eine Anspielung auf das Abendmahl zu finden sein und in diesem Falle auf die von der geistigen Gemeinschaft mit dem Erlöser ausgehende Theilnahme an dem ἓν πνεῦμα, wie bei der Taufe; ähnlich vielleicht 1 Kor. 10, 3. 4.

2) S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 127 f.

als Grundlage und Mittelpunkt aller gesellschaftlichen Einrichtungen äußerlich bestimmten Volksgemeinschaft, die nationale und partikuläre Theokratie im jüdischen Volke. Durch das Christenthum sollte das Reich Gottes nicht als etwas ganz Neues erst gestiftet, sondern das ursprüngliche in seiner Grundlage schon vorhandene Reich Gottes nur aus seiner partikularistischen Beschränkung und seiner sinnlichen Hülle zur Freiheit entwickelt, aus einem sinnlichen und äußerlichen zu einem geistigen und innerlichen, eben dadurch aus einem volksthümlichen zu einem die ganze Menschheit in sich aufzunehmen bestimmten verklärt werden. Dies ist geschehen dadurch, daß der Glaube an den Erlöser, welchen vorzubilden und vorzubereiten die höchste Bestimmung des Judenthums war, das Mittel zur Theilnahme an dem Reiche Gottes für Alle wurde. So stellt es Paulus überall dar, daß auch die bisher außerhalb der geschichtlichen Verbindung mit der Entwickelung des Reiches Gottes in der Menschheit Lebenden durch den Glauben an den Erlöser Mitbürger der Heiligen, Mitglieder des Hauses Gottes geworden seien, aufgebaut auf dem von Aposteln und Propheten gelegten Grunde, wo den Grundstein selbst Jesus Christus bilde; Ephes. 2, 19. 20. Dasselbe unter einem andern Bilde von der ursprünglichen Wurzel des Stammes der Theokratie im Judenthume Röm. 11, 18. Sodann schloß sich das Christenthum der Erwartung einer Wiederherstellung und Verherrlichung der Theokratie an, welche aus dem Bewußtsein des gesunkenen Zustandes derselben unter den Juden immer lebendiger hervorgegangen war. Von dem partikulär- und sinnlich-theokratischen Standpunkte aus wurde auch diese Verherrlichung als etwas Aeußerliches, Sinnliches und Partikularistisches erwartet. Der Messias sollte durch göttliche Wundermacht die gesunkene Theokratie unter dem jüdischen Volke zu einer sichtbaren Herrlichkeit, wie es sie noch nie besessen, siegreich erheben und an der Stelle der bisherigen irdischen, vergänglichen Weltordnung eine neue höhere und unwandelbare gründen. So erscheint das Reich des Messias als die

vollendeten Form der Theokratie, zum Beschlusse des irdischen Entwickelungsganges der Menschheit, das Herrlichste, dem nichts Aehnliches je bestand, was rohe Phantasie unter sinnlichen Bildern sich ausmalte, das Reich, in dem der Messias selbst sinnlich gegenwärtig an Gottes Statt regiert und alle Verhältnisse nach seinem Willen gestaltet. Von diesem Standpunkte war demnach das Reich des Messias etwas der Zukunft allein Angehörendes, der gegenwärtige Zustand der Welt mit ihren Uebeln und Mängeln wurde entgegengesetzt jenem zukünftigen goldenen Zeitalter, aus dem alles Böse und alles Uebel gebannt sein sollte, der Gegensatz des αἰὼν οὗτος = αἰὼν πονηρὸς und des αἰὼν μέλλων. Durch das Christenthum erhielt dieser Gegensatz der mit dem Begriffe von dem Reiche Gottes vorgegangenen Umbildung zufolge eine andere Anwendung, und er wird wie von dem Aeußerlichen zum Innerlichen verklärt, so von der Zukunft auf die Gegenwart bezogen. Durch den Glauben an den Erlöser ist das Reich Gottes, das Reich des Messias im Innern der Menschheit schon gegründet, und indem es von innen heraus sich entwickelt, ist es alles Menschliche in sich aufzunehmen bestimmt. So ist auch jene höhere Weltordnung, welche von jenem Standpunkte als eine nur zukünftige gesetzt wurde, mit dem durch den Glauben empfangenen göttlichen Leben in den Gläubigen schon eingetreten und dem Princip nach verwirklicht. Sie sind dem Geiste und der Gesinnung nach aus der Welt, in der das Böse vorherrscht, ausgetreten, die Erlösung führt die Enthebung aus dieser Welt des Bösen mit sich [1]), und die Gläubigen, welche an dem Geiste, dem Gesetze, den Kräften und der Seligkeit jener höheren Welt schon Theil haben, bilden daher den Gegensatz gegen den αἰὼν οὗτος, den αἰὼν πονηρός. So fällt von dieser Seite bei Paulus der Begriff des Reiches Gottes, als des auf Erden dem Geiste nach verwirklichten,

1) Mit der Erlösung von der Sünde auch nothwendig dies Herausreißen aus dem ἐνεστὼς αἰὼν πονηρός. Gal. 1, 4.

des Reiches Christi mit dem Begriffe der in den Gemüthern bestehenden Kirche, der unsichtbaren Kirche [1]), der Gesammtheit der Wirkungen des Christenthums in der Menschheit, und der Begriff des αἰὼν οὗτος mit dem Begriffe des ungöttlichen, dem Christenthume widerstreitenden Zeit- und Weltgeistes zusammen.

Aber wie wir dies schon in Beziehung auf das christliche Leben überhaupt bemerkten, und wie es in dem nothwendigen Zusammenhange der Begriffe πίστις und ἐλπίς gegründet ist, so enthält doch der paulinische Begriff vom

---

1) Das ist ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ, die Mutter der Gläubigen; Gal. 4, 26. Rothe bekämpft diese Auffassung in dem angeführten Buche S. 290; aber mit Unrecht. Zwar hat er darin Recht, daß dadurch zunächst etwas Zukünftiges bezeichnet wird, wie dies aus dem Gegensatze gegen das jetzige Jerusalem erhellt; aber dies zukünftige himmlische Jerusalem, welches einst in seiner Herrlichkeit sich offenbaren wird, ist ja für die ächten Christen schon etwas Gegenwärtiges, wie sie dem Glauben, dem Geiste und dem inneren Leben nach demselben angehören, wie das irdische Jerusalem etwas Vergangenes für sie ist, sie demselben abgestorben, aus demselben geschieden sind. Dies geht ja auch daraus hervor, daß das himmlische Jerusalem in ein solches Verhältniß als ihre Mutter zu ihnen gestellt wird, die Gemeinschaft des göttlichen Lebens, aus der sie geboren sind und die sich in ihnen darstellt, und das ist eben die unsichtbare Kirche. Auch diese gehört ihrer vollkommenen Entwickelung nach der Zukunft an, ihr Leben ist jetzt noch ein verborgenes, die Erscheinung derselben ihrem verborgenen Wesen noch nicht ganz entsprechend. Wenngleich der Begriff der unsichtbaren Kirche nicht in dieser bestimmten Form von Paulus ausgesprochen worden, so ist dieser doch dem Geiste und Sinne nach in der bemerkten Bezeichnung, wie in der Unterscheidung, welche er 2 Tim. 2, 19. 20 (s. oben S. 774) macht, begründet, und wenn er den Begriff vom Leibe Christi nach dieser Unterscheidung bestimmt, so fällt er allerdings mit der unsichtbaren Kirche zusammen. Daher auch dieser Begriff durch die von dem paulinischen Lehrtypus ausgehende Reformation besonders entwickelt wurde. Und wichtig ist es, denselben festzuhalten im Gegensatze gegen kirchlichen Partikularismus, gegen Verweltlichung der Kirche, sei es in der Form der Hierarchie, des Romanismus, oder, was noch schlimmer ist, der Unterordnung der Religion unter das Politische, der Staatsherrschaft in religiösen Dingen, des Byzantinismus.

Reiche Gottes auch nothwendig die Beziehung auf eine Zukunft; denn wie das christliche Leben des Einzelnen im Kampfe nach innen und außen fortschreitend sich entwickelt einem Ziele der Vollendung entgegen, welches in dem irdischen Dasein nie erreicht wird, so gilt dasselbe auch von der Erscheinung des Reiches Christi auf Erden, welche den ganzen Zusammenhang des christlichen Lebens in der Menschheit umfaßt. Mit dem Bewußtsein der Erscheinung des Reiches Gottes ist auch nothwendig gegeben das Bewußtsein dieser Erscheinung als einer noch sehr getrübten, unvollkommenen, im Kampfe mit der Welt bestehenden, einer Erscheinung, welche der Idee und dem inneren Wesen noch keineswegs entspricht. Die Idee des Reiches Gottes kann daher in ihrer Realität nur so verstanden werden, wenn man dasselbe als die Anlage und den Keim dessen betrachtet, was in der Zukunft seine Vollendung erhalten wird; und diese Vollendung stellt Paulus nicht als etwas dar, das sich aus dem natürlichen Entwickelungsgange der Kirche von selbst herausbildet, sondern was, wie die erste Gründung des Reiches Christi, durch ein unmittelbares Eingreifen Christi selbst herbeigeführt wird. Daher entstehen nun die verschiedenen Beziehungen dieses Begriffs. Bald wird dadurch die gegenwärtige Erscheinungsform des Reiches Gottes in der Menschheit bezeichnet, das innere Gottesreich, welches durch das Evangelium in den Gemüthern gegründet ist, bald die zukünftige Vollendung, die vollkommene Erscheinungsform des siegreich eintretenden und Alles umbildenden Gottesreiches, bald das Gegenwärtige in seiner Einheit mit dem Zukünftigen und in der Beziehung auf dasselbe. Die Auffassung der Idee vom Reiche Gottes nach der ersten Seite hin 1 Kor. 4, 20: Das Reich Gottes besteht nicht, die Theilnahme an demselben erweiset sich nicht in dem, was man im Munde führt, sondern in der Kraft des Lebens, nicht in christlichen Prunkreden, wie bei der korinthischen Gemeinde, sondern in der Kraft der Gesinnung. Röm. 14, 17: Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, die Güter desselben

sind nicht äußerliche, sinnliche, sondern es sind innerliche Güter, in deren Besitze sich die Theilnahme an demselben zu erkennen giebt, wie Rechtfertigung, Friede im inwendigen Menschen und das Seligkeitsgefühl des göttlichen Lebens [1]). Die Beziehung auf das Zukünftige tritt hervor, wo von dem συμβασιλεύειν der Gläubigen mit Christus die Rede ist, wo er sagt, daß Diejenigen, welche, obgleich sie die äußerliche Taufe empfangen haben und sich äußerlich zum Christenthume bekennen, doch durch ihren Lebenswandel in Widerspruch mit demselben stehen, das Reich Gottes nicht ererben werden; 1 Korinth. 6, 10. Die vermittelnde Auffassung 1 Thessal. 2, 12, wo die Christen aufgefordert werden, auf eine solche Weise zu wandeln, welche würdig ist des Gottes, der sie ruft zu seinem Reiche und seiner Herrlichkeit, dies als etwas noch Zukünftiges, insofern die δόξα dieses Reiches noch nicht erschienen ist; 2 Thessal. 1, 5, daß die Christen, wie sie schon jetzt diesem Reiche angehören, kämpfen und leiden als Mitglieder desselben, sie also auch an der Erscheinung desselben in seiner Vollendung Theil erhalten werden.

Wir müssen auch dies wohl berücksichtigen. Für die Zeit, von der wir reden, erschöpfte die Kirche die ganze Erscheinungsform des Reiches Gottes, alles Andere stand im Gegensatze zu derselben; und doch ist das Reich Gottes zur Weltherrschaft, Alles zum Organ sich anzueignen bestimmt,

1) Der Zusammenhang an dieser Stelle, Röm. 14, 16, scheint mir der zu sein: Gebt also keine Veranlassung dazu, daß euer Gut, welches ihr als Bürger des Reiches Gottes besitzt (hier insbesondere eure Christenfreiheit), von Andern gelästert werde; denn dieses euer Gut ist nicht von der Art, daß ihr fürchten müßtet, es zu verlieren, wenn ihr von eurer Christenfreiheit keinen Gebrauch machet, nicht esset und trinkt, was ihr als Christen, freie Bürger des Gottesreiches zu essen und zu trinken berechtigt seid. Euer Gut ist ein im Innern gegründetes, unabhängig von diesen äußerlichen Dingen; denn die Güter des Reiches Gottes sind nicht äußerliche, sinnliche, sondern sie sind im Innern gegründet, sie bestehen in dem, was göttlich ist, wie dies nun Paulus bezeichnet.

wie Alles in der Menschheit darauf angelegt ist, daß das Reich Gottes darin sich auspräge, erst darin alles Menschliche die Verwirklichung seiner wahren Idee finden kann. Eine solche dem Reiche Gottes bestimmte Weltherrschaft erkannte ja auch Paulus; aber fern war ihm und mußte ihm noch sein der Gedanke, daß eine solche Weltherrschaft des Reiches Gottes aus dem Entwickelungsprozesse dieses Reiches, das Christus mit einem Sauerteige vergleicht, durch den natürlichen von Gott geleiteten Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen sich herausbilden sollte. Es war, wie wir schon nachgewiesen haben, die für dieses Stadium in dem Entwickelungsprozesse des Christenthums nothwendige und naturgemäße Anschauungsweise, daß diese Weltherrschaft des Reiches Gottes unter ganz andern Bedingungen als denen des irdischen Daseins durch die Wiedererscheinung Christi herbeigeführt werden werde. Bis dahin konnte es also keine Erscheinungsform des Reiches Gottes außerhalb der Kirche geben. Ein anderes Verhältniß der Begriffe vom Reiche Gottes und von der Kirche zu einander mußte eintreten, wenn das Reich Gottes seine Kraft als Sauerteig in dem Entwickelungsprozesse der Menschheit mehr hatte wirksam hervortreten lassen, wenn durch eine natürliche Vermittelung war vorbereitet worden, was dem Paulus als etwas erst durch eine neue von außen her kommende Thatsache auf unmittelbare Weise zu Verwirklichendes erschien, wenn das zuerst in der Form der Kirche in die Welt eingetretene Reich Gottes alles Andere, was zum Organismus des Lebens der Menschheit gehört, sich angeeignet hatte. Dann mußte der Begriff von dem Reiche Gottes in seiner irdischen Erscheinungsform ein weiterer werden, als der der Kirche, was damals noch nicht geschehen konnte.

Nicht aber bloß in Hinsicht der bis zum Ziele der Vollendung fortgehenden zeitlichen Entwickelungskette stellt sich die Erscheinungsform des Reiches Gottes in jedem Zeitabschnitte als Theil eines größeren Ganzen dar, sondern es

kommt noch eine andere Beziehung hinzu, welche sich an diese anschließt. Wie die Kirche die Pflanzschule einer Himmelsgemeinde ist, welche nach ihrer vollendeten Entwickelung daraus hervorgehen soll, erscheint sie schon hienieden als Theil eines nicht bloß auf die Menschheit beschränkten, sondern auch eine höhere Geisterwelt, in welcher das Urbild, zu dessen Verwirklichung die Menschheit erst hinanreifen soll, schon verwirklicht ist, umfassenden Gottesreiches. Das Gottesbewußtsein wird durch den christlichen Universalismus nicht bloß als das gemeinsame beseelende Princip der Menschheit, sondern als das Band, wodurch die Menschheit mit allen Stufen einer höheren Geisterwelt zu Einer Gottesgemeinde vereinigt ist, dargestellt, wie Christus selbst im Vaterunser die Idee des Reiches Gottes in dieser allgemeinen Beziehung vorgezeichnet hat. So stellt Paulus „Gott, den Vater unsers Herrn Jesu Christi“ nicht bloß als den gemeinsamen Vater der Menschheit dar, sondern auch als Den, nach welchem alle Gemeinschaft im Himmel und auf Erden sich nennt; Ephes. 3, 15. Durch die Sünde waren die Menschen, wie von Gott, also auch von der höheren Geisterwelt, in der das Reich Gottes schon verwirklicht ist, entfremdet. Wie Christus, indem er die Menschen mit Gott versöhnte, sie unter einander selbst zu Einer Gottesgemeinde verband, die Scheidewand, Ephes. 2, 14, die sie von einander trennte, aufhob, Juden und Heiden zu Einem von ihm als dem Haupte beseelten Leibe mit einander vereinigte, Ephes. 2, 16, so hat er auch eben dadurch, indem er die Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zurückführte, sie als zusammengehörige Glieder mit allen Denen verbunden, welche die Stufe der Vollendung im Reiche Gottes, der die Kirche auf Erden entgegenstrebt, schon erreicht haben. In dieser Hinsicht sagt Paulus, daß Christus, indem er Frieden gestiftet, Alles im Himmel und auf Erden zu Einem Gottesreiche verbunden habe; Coloss. 1, 20[1]).

---

1) Die Stelle Col. 1, 20 hat allerdings besondere Schwierigkeiten.

Wir kommen hier zu der wichtigen Idee von einem präexistirenden göttlichen Wesen, das durch Christus in die zeit-

---

S. darüber weiter unten. Wenngleich die Anschauung des Paulus von der Geisterwelt in den Briefen an die Colosser und die Epheser ausführlicher entwickelt sich uns darlegt, was aus dem späteren Abschnitte seiner Wirksamkeit und den damals ihn bestimmenden Gegensätzen sich erklären läßt, so kann dies doch durchaus nicht als Merkmal von etwas Unpaulinischem betrachtet werden; denn es läßt sich leicht nachweisen, daß eine solche Anschauung von verschiedenen Abstufungen der Geisterwelt bei diesem Apostel immer zum Grunde lag, und daß die Beziehungen des Menschen zu einer Welt der guten und der bösen Geister ihm in seinem Bewußtsein immer gegenwärtig waren; Röm. 8, 38: ἄγγελοι, ἀρχαί, δυνάμεις dieser oder jener Welt; 1 Kor. 4, 9; 12, 4. Auch 1 Kor. 15, 24 kann Paulus vermöge der Allgemeinheit, in der er sich ausdrückt, schwerlich nur an ἀρχαί, ἐξουσίαι und δυνάμεις der irdischen Welt gedacht haben, sondern an unsichtbare Regionen werden wir wenigstens zugleich denken müssen. Charakteristisch ist es, wie Paulus das Böse in der sichtbaren und unsichtbaren Welt als eins zusammenfaßt und die bösen Engel dem Gericht Derer, die mit Christo eins geworden sind, mit ihm regieren und richten, unterwirft. Was die Stelle 1 Kor. 11, 10 betrifft, so hat sich auch mir, wie dem Dr. Baur oft ein Zweifel an der Aechtheit der Worte διὰ τοὺς ἀγγέλους aufgedrängt, da diese Worte, nachdem der Satz schon hinreichend motivirt worden, dem διὰ τοῦτο sich so nachschleppen und ohne weitere Erklärung hingeworfen sind. Auch ich bin zu derselben Vermuthung wie Dr. Baur geführt worden, daß die Worte als Glossem in den Text gekommen sein möchten vom Standpunkte der aus dem apokryphischen Buche Henoch cirkulirenden Vorstellung von der Vermischung gefallener Engel mit den Töchtern der Menschen, Gen. 6, 2: „Die Frauen sollten verschleiert sein zur Verwahrung gegen die Versuchungen und Nachstellungen durch die bösen Geister." Doch wage ich es nicht, mit solcher Zuversicht, wie Dr. Baur, hier zu entscheiden; denn ich kann mir doch einen Sinn dieser Worte denken, welcher zu der bezeichneten Anschauungsweise des Paulus wohl passen könnte. Paulus, immer eingedenk des Zusammenhanges zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt, betrachtet die Engel als Zeugen der Andacht der Gemeinde. Engel und Menschen, die als Glieder des Einen Gottesreiches, das unter dem Einen Haupte besteht, zusammengehören, vereinigen sich in gemeinsamer Erhebung zu Gott. Nun sollen die Frauen sich scheuen, vor solchen Zeugen auf eine Weise zu erscheinen, welche mit dem naturgemäßen Verhältnisse des weiblichen Geschlechts in Widerspruch stehe, wodurch eine Verkehrung der weiblichen Natur bezeichnet würde. Wir müssen ja

liche Erscheinung eingetreten, die Idee, als deren Bezeichnung wir kurzweg den Ausdruck Logos gebrauchen können, wenngleich diese bestimmte Form zur Bezeichnung einer solchen Idee nur einem eigenthümlichen Lehrtypus des neuen Testaments angehört. Auch in dieser Beziehung werden wir im Gegensatze mit den willkürlichen, unhistorischen Zersetzungstheorieen einer gewissen Denkweise unsrer Zeit, welche von vornherein genöthigt ist, in Allem nur den sich selbst auf den Thron Gottes setzenden Menschengeist in seiner Selbstabspiegelung wiederzufinden, behaupten müssen, daß nicht ein fremdes Element von außen her in den Entwickelungsprozeß der von Christus ausgegangenen Lehre hineingetragen worden, daß auch nicht etwa erst durch manche Einflüsse von außen her das zur Entwickelung gekommen sei, wohin die Idee des Christenthums, für welche Christus nur den ersten Anstoß gegeben, hinzielt, sondern wir werden auch hier von der ursprünglichen Offenbarung Christi Alles ableiten, Alles als in seiner Selbstoffenbarung dem Wesen, dem Keim und dem Principe nach schon gesetzt nachweisen müssen. Wir werden nur verschiedene, successiv einander vorbereitende Momente in der Art, wie dieses schon ursprünglich in seinem gottmenschlichen Selbstbewußtsein Enthaltene und in seiner Selbstoffenbarung Gegebene sich in dem Bewußtsein der von ihm Zeugenden und in ihrer Verkündigung entwickelte, unterscheiden müssen.

Wie wir in der von Christus selbst vorgetragenen Lehre Erfüllung und Auflösung des alttestamentlichen Standpunktes zugleich gegeben finden, in dem Entwickelungsprozesse des apostolischen Christenthums aber auseinandertreten in successiven Momenten Erfüllung und Auflösung, die Entfaltung des Christenthums von seiner engsten Anschließung an das

immer der symbolisch-sittlichen Bedeutung der Verschleierung eingedenk sein. Auch 1 Kor. 9, 23 finden wir ein, wenngleich nicht ganz analoges Beispiel, wo zu dem durch διὰ schon hinlänglich Motivirten noch ein Satz mit ἵνα als besondere Zweckbezeichnung hinzukommt.

alte Testament bis zu seiner die alttestamentliche Hülle zersprengenden, durchaus selbstständigen Entwickelung, so können wir auch unterscheiden die mehr dem herrschenden alttestamentlichen messianischen Begriff sich anschließende Auffassung von der Person Christi und die darüber hinausgehende, von der Erde zum Himmel hinstrebende Anschauung von dem fleischgewordenen göttlichen Worte, zuerst der mit der Fülle des göttlichen Geistes vor seinem messianischen Auftreten Gesalbte, dann der vorweltliche und vorzeitliche Sohn Gottes, der in der Zeit erschien und seine Herrlichkeit offenbarte, die Vermittelung des Ueberganges von der geschichtlichen Offenbarung des Göttlichen zu dem Vorgeschichtlichen und Uebergeschichtlichen. Es ist hier eine fortschreitende organische Entwickelung, in der sich die Glieder einander gegenseitig bedingen; aber Alles führt zurück auf das, was in dem historischen Christus war, und auf seine ursprüngliche Selbstoffenbarung. Dem ersten Standpunkte entsprechen die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte. Auch in jenen fehlt es nicht an solchen Andeutungen, welche jene höhere Idee von dem Sohne Gottes, wie sie von Paulus und Johannes entwickelt wurde, bezeichnen oder voraussetzen. Matth. 11, 27; 22, 44; 28, 18. 20.[1]) Die Totalanschauung von dem Christus der ersten Evangelien läßt Den, der mit empfänglichem Gemüth sich derselben hingiebt, eine von dem Himmel auf die Erde sich herablassende göttliche Gestalt erkennen. Manches überschwängliche einzelne Wort, wie wenn Er seine Erscheinung mehr nennt als der Tempel und wir berücksichtigen, was der Tempel dem jüdischen religiösen Bewußtsein war, was er auch dem Standpunkte der ersten Stufe theokratischer Entwickelung sein mußte, wird uns auch in den ersten Evangelien einen solchen Christus erkennen lassen, oder wir werden ihn frevelhafter Selbstvergötterung anzuklagen nicht umhin können, oder wir müssen das Messer kritischer

1) Vergl. die trefflichen Bemerkungen in Baumgarten-Crusius Grundzügen der biblischen Theologie S. 378.

Willkür hier anwenden und Alles in eine ganz unbestimmte Nebelgestalt auflösen. Die Prädikate υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der als Mensch erschienene Messias, der das Urbild der Menschheit verwirklicht, die menschliche Natur zur höchsten Würde erhebt, und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, was in dem Munde Christi etwas Anderes bezeichnet, als einen gewöhnlichen jüdischen Messiasbegriff, beziehen sich gegenseitig auf einander, und setzen sowohl die Unterscheidung, als das Zusammensein und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm voraus[1]).

Die Entwickelung der Theologie von dem alttestamentlichen Standpunkte aus war aber auch dieser Offenbarung des höheren Christusbildes entgegengekommen, und mit dem, was aus dem Entwickelungsprozesse der Gottesanschauung im alten Testamente hervorgegangen war, mußten nachher auf dem Boden der hellenischen Philosophie entsprossene Ideen sich verbinden, um die göttlichen Anschauungen in das menschliche Denken überzuleiten. Die messianische Idee des alten Testaments hatte sich schon in einzelnen Zügen wie Jes. 9, 6 vom Irdischen zum übermenschlich Göttlichen verklärt, wie dies Ideal des theokratischen Königs seinem Wesen nach über die Schranken einer bloß menschlichen Erscheinung hinausstreben mußte. Es war eine Idee, die wenn auch zuerst in geschichtlich bedingter, irdischer Anschauungsform sich darstellend, doch einen überschwänglichen Inhalt in sich trug, der zum überirdisch Himmlischen hinstreben mußte. Die Offenbarung Gottes im alten Testamente selbst führte zu der Anschauung von einem Worte, welches den Zusammenhang zwischen der Schöpfung und dem ewigen, verborgenen Wesen Gottes vermittelt, und dieses Wort weiset hin zu der Idee einer ewigen Selbstoffenbarung Gottes als Voraussetzung der ganzen Schöpfung, in der sie wurzelt, ohne welche kein Gedanke von und an Gott in der menschlichen Seele entstehen könnte. Es ist ein herrschender Irrthum, wenn man

1) S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 151 f.

hier Alles aus dem Einflusse hellenischer Philosophie ableitet. Zwar gaben platonische und stoische Begriffe vom Logos einem Philo nachher Anschließungspunkte für die Hellenisirung einer solchen Idee; aber gewiß würde er, wenn nicht schon aus dem alttestamentlichen דָּבָר eine solche Idee sich gebildet gehabt hätte, nicht veranlaßt worden sein, ein solches Wort zur Bezeichnung jenes Begriffs sich zu wählen. Bei Philo selbst müssen wir wohl unterscheiden das aus der Ueberlieferung jüdischer Theologie auf ihn Ueberkommene und was er von dem Standpunkte seiner hellenisch-jüdischen Religionsphilosophie daraus gemacht hat. Jene aus dem religiösen Entwickelungsprozesse des alten Testaments hervorgegangene und dann durch die alexandrinische Theologie mit Ideen der hellenischen Philosophie in Verbindung gesetzte Anschauung bildete einen natürlichen Uebergangspunkt aus dem gesetzlichen, eine unendliche Kluft zwischen Gott und den Menschen mit sich führenden Judenthume zu dem Evangelium, welches diese Kluft aufheben sollte, indem es einen sich der Menschheit mittheilenden und eine Lebensgemeinschaft zwischen sich und der Menschheit stiftenden Gott offenbarte. Die Ideen von einem alles Werden der Schöpfung bedingenden Reden Gottes, einem Worte, durch welches Gott in der Welt wirkt und sich offenbart, einem Engel, der Gott darstellt und in seinem Namen redet, einer durch die ganze Welt vorausgesetzten göttlichen Weisheit, dies waren lauter Anschließungspunkte für eine solche Anschauungsweise, welche von der Offenbarung Gottes in der Welt zu seiner inneren Selbstoffenbarung sich erhob. Und von dieser Anschauungsweise aus mußte es sich auch ergeben, daß die Erscheinung Dessen, der die Idee der Theokratie zur Verwirklichung bringen sollte und der das Ziel war, zu welchem ihre ganze bisherige Entwickelung hinstrebte, wie sie als die vollkommenste Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes in der menschlichen Natur betrachtet, so als menschliche Erscheinung des Wortes, von dem die ganze Schöpfung und alle frühere Offenbarung Gottes, die ganze Entwickelung der

Theokratie ausgegangen war, erkannt wurde. Wo die Messiasidee aus ihrer volksthümlich theokratischen Hülle sich frei machte, mußte sie auch jenes höhere Element der Idee einer göttlichen Wesensmittheilung in der Form der menschlichen Natur in sich aufnehmen, wie dies, nach dem, was wir vorhin bemerkt haben, durch den Entwickelungsprozeß des prophetischen Elements im alten Testamente schon vorbereitet worden. Was Männer von so verschiedener Geistesart und Bildung, wie Paulus und Johannes, veranlaßte, eine solche Idee mit der Lehre von der Person Christi in Verbindung zu setzen, war wahrlich nichts Zufälliges, sondern das Ergebniß einer höheren Nothwendigkeit, welche gegründet ist in dem Wesen des Christenthums, in der Macht des Eindrucks, den das Leben Christi auf die Gemüther der Menschen gemacht hatte, in dem Wechselverhältnisse zwischen der Erscheinung Christi und dem als innere Gottesoffenbarung in den Tiefen des höheren Selbstbewußtseins sich darstellendem Urbilde. Wäre diese Lehre damals, als sie zuerst von Paulus vorgetragen wurde, eine noch ganz neue, ihm eigenthümliche gewesen, so hätte sie ja, als dem gewöhnlichen monotheistischen Gesichtspunkte der Juden widersprechend, mannichfachen Gegensatz anregen müssen, selbst bei den Aposteln, denen nach ihrem Bildungsgange ein solches spekulatives oder theosophisches Element fremd geblieben war, wenn dies nicht in dem von Christus empfangenen Lehrinhalte und in ihrem christlichen Bewußtsein von selbst einen Anschließungspunkt fand. Welchen Widerstand hatte doch Paulus zu bekämpfen, — wenngleich Petrus ihm schon vorgearbeitet — da er die von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes unabhängige Geltung des Evangeliums behauptete! Diese Lehre von Christus stand aber nicht minder mit dem gewöhnlichen Judaismus in Widerspruch, wie denn dieser auch, als er späterhin in christlicher Form erschien, seine Opposition gegen das in Lehre und Leben sich als eine neue selbstständige Schöpfung geltend machende Christenthum auf diesen Punkt besonders hinwandte. Gewiß kann doch Keinem, der die

geschichtliche Entwickelung unbefangen betrachtet, dieser Judaismus als eine Reaction des ursprünglichen Elements der Lehre Christi gegen fremdartige Beimischungen, sondern er muß Jedem als eine Reaction des jüdischen Geistes gegen den Geist des Christenthums, der die jüdischen Formen, in die er zuerst eingehüllt war, zersprengt und zu der von dem göttlichen Stifter beabsichtigten neuen Schöpfung sich entwickelt hatte, erscheinen. So ist ja auch die Lehre von dem Sohne Gottes als Menschensohn in dem johanneisch-paulinischen Sinne nicht etwa bloß ein einzelnes zufällig beigemischtes Element im Christenthume, sondern sie hangt mit dem ganzen Wesen desselben in Glaubens- und Sittenlehre — Gott nicht mehr der Gott der unendlichen Ferne, sondern der in der Menschheit geoffenbarte, göttliches Leben in menschlicher Form — genau zusammen. Dies eigenthümliche Princip der christlichen Sittenlehre, die Idee der durch göttliches Leben verklärten reinen Menschheit, behält aber auch seine rechte Bedeutung nur im Zusammenhange mit der Lehre von dem historischen Christus als dem Gottmenschen, dem Erlöser der sündhaften Menschheit, welche von ihm erst das göttliche Leben empfangen soll und in steter unbedingter Abhängigkeit von ihm verharrt. Die Selbstvergötterung des Pantheismus, welche den Gott und den Christus des Evangeliums zugleich verläugnet, ruht auf einem durchaus entgegengesetzten Grunde und ist etwas wesentlich Entgegengesetztes. Von jenem christlichen Standpunkte aus ergiebt sich als Grundton des inneren Lebens Bewußtsein der Abhängigkeit von dem Einen, der Unwürdigkeit im Verhältnisse zu ihm, Hingebung des Geistes an ihn im Gefühle des Mangels, um von ihm zu empfangen, was man aus sich selbst nicht schöpfen kann, der Grundton der Demuth; auf dem antichristlichen Standpunkte pantheistischer Selbstvergötterung das Bewußtsein der Selbstgenugsamkeit in der Einheit mit dem Gott, der in der Menschheit erst zum Bewußtsein kommt. Es erhellt daher, welche Lüge es ist, wenn man hier christlich klingenden Worten einen dem darin

enthaltenen Gedanken durchaus widerstreitenden Sinn unterschiebt, wie in der neuesten Zeit oft geschieht; wie wenn Gottesverleugnung, die den Menschen herabwürdigt, mit dem Namen des Humanismus sich schmückt, welcher im wahren Sinne nur dem Christenthume, das den Menschen zum Bewußtsein seiner wahren, in dem Ebenbilde Gottes bestehenden, für ewiges Leben bestimmten Würde erhebt und diese Würde allein in ihm verwirklichen kann, zukommt.

Es ist zwar behauptet worden, daß jene Christologie, die wir hier bei Paulus vorausgesetzt haben, sich nur in dem Colosser- und Philipperbriefe nachweisen lasse, und es sollte dies als Beweis für das Unpaulinische jener Briefe dienen; aber allen willkürlichen Deuteleien zum Trotz müssen wir behaupten, daß auch in den größern, allgemein anerkannten paulinischen Briefen schon dieselbe Christologie zum Grunde liegt, welche in dem Colosserbriefe, nur vermöge der antithetischen Beziehung mehr entwickelt, hervortritt. Die Worte im vierten Kapitel des Galaterbriefes V. 4: „Ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ“ enthalten offenbar den zum Grunde liegenden Gedanken, daß Gott von sich aus seinen Sohn sandte, daß dieser also bei ihm war, ehe er in der Welt erschien. Wie wenn Paulus im sechsten Verse sagt: „Ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν,“ ihm die Idee zu Grunde liegt, daß der in die Herzen der Gläubigen eingesenkte Geist aus den Tiefen des göttlichen Wesens selbst hervorgegangen ist und ebendaher den Zusammenhang der gläubigen Seelen mit Gott vermittelt. Es gehören insbesondere hierher die Worte des Paulus 1 Kor. 8, 6, wo er das Eigenthümliche des christlichen Standpunktes im religiösen Bewußtsein bezeichnet: „Für uns ist Ein Gott der Vater, von dem alles Dasein herrührt, und wir sind da für ihn (Er das Ziel unseres Daseins), zu seiner Verherrlichung. Und Ein Herr Jesus Christus, durch den Alles zum Dasein gebracht worden, und wir sind da durch ihn.“ Diese Stelle kann durchaus nicht anders verstanden werden, als daß das δι' οὗ τὰ πάντα

dem ἐξ οὗ τὰ πάντα entspricht, und Beides also von gleichem Umfange ist, und so das ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ sich auf das ἡμεῖς εἰς αὐτὸν zurückbezieht. Es wird demnach dadurch ausgesagt, daß wie von Gott alles Dasein herrührt, so durch Jesus Christus als den Einen Mittler, in Beziehung nämlich auf das präexistirende göttliche Wesen in ihm, Alles in das wirkliche Dasein eingeführt worden, und wie die Christen sich bewußt sind, daß Gott nur das Ziel ihres Daseins sein soll, so die Verwirklichung dieser Bestimmung eine durch Christus vermittelte ist vermöge der von ihm ausgegangenen neuen Schöpfung. So faßt hier Paulus in der Einen Anschauung des Herrn Jesus Christus Göttliches und Menschliches zusammen, betrachtet ihn in Beziehung auf diese beiden Momente als den Vermittelnden, durch den das ganze Universum zuerst in's Dasein gerufen und durch den wie die ursprüngliche Schöpfung, so die Schöpfung, welche das Ziel der ersten zu verwirklichen bestimmt ist, vermittelt worden [1]). Eher, als über die Auslegung dieser Stelle, ließe sich über die Erklärung der Stelle 1 Kor. 10, 4 streiten, wo Paulus das Wasser aus dem Felsen und das Manna, das den Juden in der Wüste mitgetheilt wurde, als Symbol der durch das Abendmahl vermittelten Gemeinschaft mit Christus bezeichnet. „Sie tranken alle — sagt Paulus — aus dem geistig zu verstehenden Felsen, der ihnen nachfolgte." Und dann: „Der Felsen aber war Christus." Dies würde nun freilich keine messianische Präexistenz bezeichnen, wenn es so zu verstehen wäre: Der Fels stellte Christus dar, war ein Symbol von ihm. Aber dem Ideenzusammenhange des Paulus entspricht es gewiß mehr, wenn wir es so verstehen: Eben Christus selbst war dieser Felsen, der Manna und

---

1) Wenn Baur S. 627 das δι᾽ οὗ τὰ πάντα nur auf Alles, was sich auf die Versöhnung und Erlösung bezieht, beschränken will, so ist dieses etwas schlechthin Unmögliches, wie Jedem, der den Zusammenhang unbefangen betrachtet, einleuchten muß. Die Worte 2 Kor. 5, 18, wo die Beschränkung aus dem Zusammenhange deutlich hervorgeht, können durchaus nicht hierher gezogen werden.

Wasser den Juden darreichte, wie er jetzt im Abendmahle den Gläubigen sich mittheilt. Nur wenn wir anderswoher nicht berechtigt wären, die Idee einer solchen messianischen Präexistenz bei Paulus vorauszusetzen, müßten wir uns eine solche Verdünnung seiner Gedanken an jener Stelle, wie jene zuerst angeführte Erklärung, gefallen lassen. Wenn auch in der Stelle 1 Korinth. 10, 9 κύριον die richtige Lesart, aber doch Χριστὸν das richtige Glossem ist, so wird dieses nothwendig darauf zurückweisen, daß wie Paulus von den Juden in der Wüste sagt: „Ἐπείρασαν τὸν Χριστὸν,“ er also auch eine Beziehung derselben zu dem unter ihnen waltenden Christus seinem göttlichen Sein nach voraussetzt. Die Worte 2 Kor. 8, 9 sind auch ein sicheres Zeugniß von dieser Anschauungsweise des Paulus. Diese Worte können unmöglich so verstanden werden, wie Baur S. 628 sie erklärt, um jene Beziehung daraus hinwegzubringen: „Daß Christus arm war, d. h. in Armuth und Niedrigkeit lebte, obgleich er als Erlöser durch die Gnade der Erlösung, die wir ihm verdanken, reich genug war, um uns zu bereichern.“ Allerdings muß hier das Reichsein einen Gegensatz bilden gegen das Armsein; der Reichthum an Gnade würde aber einen solchen Gegensatz nicht bilden. Reich sein an Gnade und in der Armuth und Niedrigkeit leben kann ja recht gut zusammenbestehen. Und Christus soll ja hier als Beispiel der Aufopferung, der Selbstverleugnung dargestellt werden, daß man sich selbst entziehen soll, was man genießen könnte, um Andern zu helfen. Und wie könnte dies nach dieser Erklärung bestehen? Wir wissen nicht, wie wir es verstehen sollen, wenn Baur, der sich diese Beziehung der Worte nicht verleugnen kann und doch, was dadurch vorausgesetzt wird, nicht anerkennen will, sie so erklären zu können meint: „Daß wir denselben aufopfernden Sinn beweisen sollen wie Christus, welcher arm und niedrig war, obgleich er mit dem Reichthum seiner Gnade so erhaben über uns war.“ Wo liegt denn hier der Gegensatz, und worin das Beispiel der Aufopferung? Wenngleich das Wort πτωχεύειν an sich

nach dem Griechischen nur bezeichnet ein Armsein, so liegt doch in den Worten: „Er war arm um unsertwillen“ und in dem Gegensatze „πλούσιος ὤν“ nothwendig dies, daß er vorher reich war und arm wurde um unsertwillen. Es können die Worte nicht anders als so verstanden werden: Er, der in göttlicher Herrlichkeit reich war, hat um unsertwillen an unserer Armuth Theil genommen, ist in die Schranken und Mängel unsers irdischen Daseins eingegangen, damit wir vermöge dieser seiner Selbsterniedrigung, was wir ohne dieses nicht hätten erlangen können, den Reichthum seines göttlichen Lebens theilen sollten. Auch wenn Paulus Röm. 8, 3 sagt: „Gott habe seinen Sohn gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας,“ müssen diese Worte wohl ein vorhergegangenes Dasein des Sohnes Gottes οὐκ ἐν σαρκὶ voraussetzen. Die Stelle Röm. 9, 5 kann allerdings nicht vereinzelt gebraucht werden, um die Anschauungsweise des Paulus daraus zu beweisen, da sie vielmehr der anderswoher bekannten Denkweise des Paulus zu ihrer Erklärung bedarf, und diese unleugbar große Schwierigkeiten hat. Aber doch müssen wir gestehen: Wir können uns nicht befriedigt fühlen durch die Auffassung, daß Paulus mit den Worten: „Von denen Christus dem Fleische nach abstammt“ geschlossen haben sollte, ohne etwas Weiteres hinzuzusetzen, er, der die Gegensätze so sehr liebt, und den das Bewußtsein von der Herrlichkeit Christi, von dem er immer voll war, zum Aussprechen eines Gegensatzes hier veranlaßte. Er mußte sich ja auch gerade gedrungen fühlen, das, was er als Culminationspunkt des Ganzen hervorhob, das letzte Ziel der theokratischen Entwickelung, die von den Juden ausgehen sollte, stärker zu betonen, und wir können uns nicht denken, daß er auf eine so kahle Weise hier geschlossen haben sollte. Auch können wir nicht annehmen, daß die auf Gott den Vater bezogene Doxologie ohne weitere Vermittelung auf diese Weise sich anschließen sollte, und diese ganze Doxologie würde etwas ungemein Schleppendes, durchaus Unpaulinisches enthalten. Wir müssen daher doch für die natürlichste Auslegung die halten, wonach sie einen Gegen-

satz gegen das vorhergehende „κατὰ σάρκα" bilden und die Bedeutung des großen Vorzugs, den die Juden dadurch haben, daß die Geburt Christi von ihnen ausgegangen ist, betonen: „Der, welcher ist über Alles erhabener Gott" (erhaben auch über Alles, was im Vorhergehenden genannt worden), oder vielleicht noch besser so, wonach das Schleppende des „ὁ ὤν" vermieden würde: „Der über Alles erhaben Seiende als göttlichen Wesens gepriesen auf ewig." Wir geben allerdings zu, daß Paulus den Namen ὁ θεός nicht schlechthin auf Christus übertragen haben würde, aber etwas Anderes ist es, wenn er ihn in Beziehung auf sein abgeleitetes, mitgetheiltes göttliches Wesen θεός nennt. Und wie er nun solche Erhabenheit ihm beilegt und ihn als Denjenigen darstellt, in dem alle göttlichen Segensmittheilungen an die Menschheit sich concentriren, konnte er dadurch auch wohl veranlaßt werden, die Doxologie auf ihn zu übertragen. Daß dieses sonst nicht vorkommt, kann nicht zum Beweise dafür dienen, daß Paulus nicht in einem bestimmten Zusammenhange dies einmal gethan haben könnte. Die Worte des Paulus Röm. 1, 4 enthalten durchaus nichts mit dieser Anschauungsweise Streitendes. Er bezeichnet hier den Sohn Gottes in seiner zwiefachen Beziehung, in seiner Niedrigkeitserscheinung, wie er sich den Schranken der irdischen Menschennatur unterzogen hat, und wie er aus diesen herausgetreten ist, in der ihm als dem Sohne Gottes zukommenden Würde sich offenbart hat, so daß sein göttliches Wesen sich enthüllte, frei von den Schranken der Natur, durch die es bisher zurückgehalten worden. Der Sohn Gottes, der seiner irdischen Erscheinung nach aus der Nachkommenschaft Davids geboren worden (der dem jüdischen Volke besonders angehörende Messias), auf gewaltige Weise vermöge des ihm einwohnenden Geistes der Heiligung (des ihm eigenen göttlichen Wesens) als der Sohn Gottes beurkundet von seiner Auferstehung an oder vermöge der Auferstehung, (denn dieses ist ja der Anfang seines Heraustretens aus den Schranken des der Natur unterworfenen Da-

seins) um von nun an, wie es dem Wesen des Sohnes Gottes, dem πνεῦμα ἁγιωσύνης in ihm entspricht, in einer über alle solche Schranken erhabenen unsichtbaren göttlichen Kraft zu wirken (der der ganzen Menschheit auf gleiche Weise angehörende theokratische König und Erlöser).

Indem nun Paulus den Erlöser zugleich von Seiten des präexistirenden göttlichen Seins und von Seiten der menschlichen Erscheinung betrachtet, vereinigt er unter Einem Gesichtspunkte die Beziehung auf die allgemeine, das ganze Weltall umfassende und auf die besondere neue geistige Schöpfung, welche durch das Evangelium in der Menschheit hervorgebracht worden, das allgemeine, die ganze Geisterwelt umfassende und das besondere, in der Form der Kirche auf Erden gestiftete Gottesreich. Diese zwiefache Beziehung in ihrer Einheit darzustellen, wird Paulus durch die Polemik gegen die Anmaßungen einer gewissen Geisterlehre in seinem Briefe an die Colosser besonders veranlaßt, wenngleich, wie wir nachgewiesen haben, dieselbe Anschauungsweise schon der Art, wie er in seinen älteren Briefen sich ausspricht, zum Grunde liegt. Wir werden, wenn Paulus 2 Korinth. 4, 4 Christus als das Bild Gottes, in dem sich die Herrlichkeit Gottes abspiegelt, bezeichnet, schon denselben Ideenzusammenhang bei ihm voraussetzen, der, durch die antithetische Beziehung mehr entfaltet, in dem Briefe an die Colosser hervortritt. Der, welcher ist das Bild des verborgenen, unbegreiflichen Gottes, in welchem derselbe vor allem geschaffenen Dasein sich offenbarte, der die Urbilder alles Daseins in sich trug[1]), in dem alles Irdische und Himmlische, alle unsichtbaren Mächte, welche sie auch sein mögen, wie alles Sichtbare geschaffen worden, durch den und in Beziehung auf den[2]) Alles geschaffen worden, der vor Allem da

1) Coloss. 1, 16 das ἐν αὐτῷ von dem δι' αὐτοῦ wohl zu unterscheiden, jenes das Begründetsein der Idee nach, wie der Logos der ideale Grund alles Daseins ist, dies das Vermittelnde bei der Verwirklichung der göttlichen Idee bezeichnend.

2) Insofern die Offenbarung und somit die Verherrlichung Gottes

ist[1]) und in welchem (in dem Zusammenhange mit welchem) **alles** Dasein fortbesteht, derselbe also, der das Haupt des ganzen, das All umfassenden Gottesreiches ist, derselbe ist das Haupt der ihm als sein Leib (vermöge seines Eingetretenseins in die Gemeinschaft mit der leiblichen Menschennatur) angehörenden Gemeinde, insofern er als der Erstgeborene von den Todten der Erstling der neuen Schöpfung in der Menschheit geworden, damit er so auf jeder Stufe des Daseins der Erste werden sollte, wie der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, so der *πρωτότοκος τῆς καινῆς κτίσεως*[2]). Nach seinem göttlichen, vor der ganzen Schöpfung aus dem Urgrunde des göttlichen Wesens abgeleiteten Sein bildet er die Vermittelung für den Ursprung **alles** kreatürlichen Daseins; als der vor allen Andern in verklärter menschlicher Natur Auferstandene bildet er die Vermittelung für die neue **geistige** Schöpfung, welche in der Menschheit von ihm ausgeht. Mit dieser Anschauungsweise hangt auch die Art zusammen, wie Paulus Philipp. 2, 5—9 sich ausspricht: „Daß, da Christus in einem Zustande göttlichen Seins sich befand, er das gottgleiche, göttliche Sein, das er besaß[3]), nicht

---

in der Schöpfung nur durch ihn, in dem allein Gott sich offenbart, vollzogen werden kann, durch ihn sich Alles auf Gott zurückbezieht.

1) Das *ἐστὶ*, das göttliche Sein bezeichnend; aber auch mit besonderer Beziehung auf das *ἐστὶ* V. 18.

2) Man kann gegen diese Auffassung nicht sagen, daß, wenn Paulus die Beziehung auf das Göttliche und das Menschliche hätte bezeichnen wollen, er die Unterscheidung des *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* bemerklich gemacht haben würde, denn wo Paulus solche Merkmale gebraucht, will er das Antithetische besonders hervorheben; hier aber kommt es ihm darauf an, bei der Unterscheidung die Einheit des Subjekts besonders zu bezeichnen, und deshalb würde es seinem Zwecke zuwider gewesen sein, die Gegensätze schärfer zu bezeichnen. Auch herrscht an jenen Stellen das dialektische Element, hier aber der Schwung der Begeisterung vor.

3) Womit die Unterscheidung Christi von Dem, welcher als Urquell und Urgrund von Allem allein *ὁ θεὸς* heißt, wohl besteht. Aber in der Stelle Tit. 2, 13 kann ich nicht umhin, den großen Gott und den

geltend machen, nicht es begierig hervortreten lassen, mit demselben prunken wollte[1]), sondern im Gegentheil, er verzichtete darauf, indem er in die Abhängigkeitsverhältnisse des kreatürlichen, menschlichen Daseins einging, als ein Mensch wie jeder andere geboren wurde, erschien, obgleich in der Hülle dieser Erscheinungsform etwas über die menschliche Natur und die ganze kreatürliche Welt Erhabenes verborgen war[2])." Die Erhöhung, welche auf diese Selbsterniedrigung folgte und durch welche der von ihm in der Knechtsgestalt geleistete Gehorsam belohnt wurde, kann nun freilich nicht auf Den bezogen werden, der schon seinem Wesen nach der über Alles Erhabene war, sondern nur auf den aus dieser That der Selbsterniedrigung hervorgegangenen Menschen, der, als Mensch des göttlichen Seins sich bewußt, diese Handlung der Selbstentäußerung bis zu ihrem Gipfelpunkte fortsetzte. Wir müssen die Begriffsunterscheidung hineindenken, welche Paulus selbst, nur die Sprache der einheitlichen Anschauung redend, nicht anwendet[3]). So finden wir hier keineswegs einen Widerspruch, der uns nöthigen könnte, gnostische Ideen, von denen sich hier auch nicht die geringste Spur zeigt, herbeizuziehen, und es ist ja nichts Anderes, als was wir schon in den Stellen 2 Kor. 8, 9; Röm. 8, 3[4]) gefunden haben.

Heiland für zwei verschiedene Subjekte zu halten. „Christus unser Heiland ist es, durch den die Herrlichkeit des großen Gottes sich offenbaren wird." Die Ausdrucksweise: „Der große Gott hat sich für uns hingegeben" wäre ganz unpaulinisch. Vergl. die Bemerkungen des unbefangenen Winer in seiner Grammatik, 5. Aufl., S. 148.

1) S. oben S. 707.

2) Dieser Gegensatz zwischen dem inneren Wesen und der äußerlichen Erscheinungsform liegt in dem ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων. Phil. 2, 7.

3) Auf manche Fragen, welche die späteren Dogmatiker aufwarfen und auf ihre Weise zu beantworten suchten, richtete sich die Reflexion eines Paulus selbst wohl gar nicht, wie Schleiermacher S. 75 seiner Kirchengeschichte mit Recht bemerkt, wenngleich er die Fülle und Tiefe der Anschauungen, die auf unmittelbare Weise durch das Licht des göttlichen Geistes ihm zu Theil wurden, vor späteren Theologen voraus hatte.

4) S. oben S. 801 f.

Die Idee des Reiches Gottes steht ferner bei Paulus in einer wesentlichen Beziehung zu einem Reiche des Bösen. Wenngleich das Böse nur Zwiespalt und innern Widerspruch mit sich führt und keine Einheit bildet, also auch insofern von einem auf einen bestimmten Zweck sich beziehenden Reiche des Bösen nicht die Rede sein kann, so giebt doch der Gegensatz gegen das Reich Gottes allen mannichfaltigen Aeußerungen des Bösen ihre Einheit. Gleichwie das Reich Gottes nach dem paulinischen Begriffe in seiner weitesten Bedeutung über die Schranken des irdischen Daseins hinausgeht und die Gesammtheit der göttlichen Lebensentwickelung in allen denjenigen Wesen umfaßt, welche dazu bestimmt sind, die selbstbewußte Offenbarung Gottes darzustellen, so wird von dem Apostel Paulus auch der Gegensatz gegen das Reich Gottes in weiterem Umfange und Zusammenhange aufgefaßt. Die Herrschaft der Sünde in der Menschheit setzt er in Verbindung mit der Herrschaft des Bösen in der höheren Geisterwelt; das Princip der Sünde ist überall dasselbe: die dem göttlichen Willen entgegenstrebende Selbstsucht in den vernünftigen Wesen, die dazu bestimmt waren, ihren Willen mit Bewußtsein und Freiheit dem göttlichen unterzuordnen. Alles andere Böse wird daher von Paulus auf das erste Hervortreten dieses Gegensatzes in der vernünftigen Schöpfung als auf die erste Quelle zurückgeführt. Gleichwie alle Sünde in der Menschheit von jener Ursünde im Anfange des Geschlechtes abgeleitet und als eine Nachwirkung derselben betrachtet wird, so wird alles Böse überhaupt mit jenem ersten Bösen in Verbindung gesetzt und als Wirkung derselben Grundrichtung aufgefaßt. Dieses ist wichtig für die ganze Lehre von der Sünde. Hätte Paulus nach der ihm von Einigen zugeschriebenen Auffassung (s. oben) das Böse als etwas nur in dem Entwickelungsgange der geistig-sinnlichen menschlichen Natur nothwendig Gegründetes und den ersten Menschen in dieser Hinsicht als Typus der ganzen Menschheit erkannt, so hätte die Idee von einem Bösen außerhalb der Menschheit in einer

Welt höherer Intelligenzen bei ihm keinen Anschließungspunkt finden können. Dies ist eben die Bedeutung dieser Lehre in dem Zusammenhange des christlichen Theismus, daß die Realität und Unerklärlichkeit der Sünde als Willenshandlung, im Gegensatze gegen alle Erklärungsversuche, welche das Wesen der Freiheit aufheben und das Böse aus einer Nothwendigkeit ableiten, die sittliche Entwickelung einem Naturentwickelungsprozesse gleichsetzen, dadurch festgehalten wird [1]). So erkennt der Apostel in allem Ungöttlichen der Menschheit, mag es sich in der Form des Theoretischen oder des Praktischen darstellen, die Macht eines Princips der Finsterniß, Einen Geist, welcher in den Ungläubigen wirksam ist [2]). Der *αἰὼν οὗτος* und der *κόσμος οὗτος* ist, wie dadurch die Gesammtheit alles dessen, was sich dem Reiche Gottes entgegenstellt, die Gesammtheit des Ungöttlichen bezeichnet wird, das Reich dieses Geistes, der als Repräsentant des Bösen überhaupt dargestellt wird [3]).

---

1) Wie dies von dem Standpunkte eines ethisch-religiösen Idealismus aus auch durch den ernsten sittlichen Geist eines Kant anerkannt wird, der in Hinsicht dieses Geistes dem biblischen Christenthume näher stand, als die neuere pantheistische Begriffsvergötterung und der logische Monismus, welcher den Zwiespalt, der nur praktisch überwunden werden kann, logisch vermitteln zu können meint. S. Kants „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft."

2) Ephes. 2, 2: *Τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.*

3) Natürlich mußte Paulus das Heidenthum als solches, als Unterdrückung des ursprünglichen Gottesbewußtseins durch die Sünde, zu dem Reiche des bösen Geistes rechnen. Wenn aber die Ansicht, daß er die Meinung der Juden von den Götzen als bösen Geistern, welche sich die Anbetung der Menschen zu verschaffen gewußt, getheilt habe, in der neuesten Zeit wieder von Manchen vertheidigt worden, so steht doch Bedeutendes ihr entgegen. Wo Paulus vom Ursprunge des Götzendienstes redet in den ersten Kapiteln des Römerbriefes, hätte er doch die natürlichste Veranlassung gehabt, zu sagen, daß die Menschen durch die Sünde dem Einflusse der bösen Geister wären hingegeben und nun durch diese verleitet worden, die dem lebendigen Gott gebührende Verehrung auf sie zu übertragen. Die Abscheulichkeit des Götzendienstes hätte er so noch

Jesus erschien in der Menschheit, das Reich der Sünde und somit das Reich des Satans zu vernichten. Gegen ihn

---

stärker bezeichnen und jene Herrschaft unnatürlicher Lüste, von der er dort spricht, hätte er nun aus dem Einflusse der bösen Geister, denen sich die Menschen, sie als Götter verehrend, unterworfen, ableiten können. Von allem diesem findet sich aber dort nichts, sondern Paulus redet bloß von der Uebertragung der Gott gebührenden Verehrung auf irdische Geschöpfe, und er leitet Alles nur aus dem sich selbst überlassenen ethischen und intellektuellen Entwickelungsgange der Menschheit ab. In der Stelle Galat. 4, 8, wo Paulus zu den ehemaligen Heiden sagt, daß sie dem, was nicht wirklich Gott wäre, gedient hätten, als wenn es Gott wäre, liegt keineswegs, daß sie andere reelle Wesen, die bösen Geister für Götter gehalten, sondern nur das, daß sie sich zu Knechten der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* gemacht hätten, statt, wie es die Würde der menschlichen Natur verlangt, Gott allein zu dienen. Die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* sind die Gegenstände, denen sie göttliche Kräfte zuschrieben; s. oben S. 733 f. In Beziehung auf die korinthische Gemeinde kann ich meine oben S. 398 Anm. ausgesprochene Ansicht nicht zurücknehmen. Ich kann die Stelle 1 Korinth. 8, 7 nicht so verstehen, als ob die hier von Paulus Bezeichneten solche Christen gewesen wären, welche sich von dem Glauben an die Realität der Götter als solcher noch nicht ganz frei machen konnten; denn nach dem Verhältnisse, in welchem sich damals das Christenthum gegen das Heidenthum darstellte, ist es durchaus undenkbar, daß bei Denen, welche Glieder der christlichen Gemeinschaft blieben, noch eine solche Vermischung ihres früheren polytheistischen Standpunktes mit dem christlichen Monotheismus hätte bestehen können. Sondern, wenn sie sich von dem Glauben an die Realität der Wesen, welche früher eine so große Macht über ihre Gemüther ausgeübt hatten, nicht losmachen konnten, so mußten ihnen doch vermöge des mit ihrer ganzen Denkweise vorgegangenen Umschwungs Diejenigen, welche sie ehemals für Götter gehalten, als böse Geister erscheinen. Nimmt man dies aber an, so kann Paulus diejenige Ansicht, welche er als die der Schwachen, als eine irrthümliche bezeichnet, nicht zugleich für eine richtige gehalten haben. Er erklärt ferner die Ansicht der Freisinnigen in der korinthischen Gemeinde der Theorie nach für die richtige; aber diese gingen von dem Gesichtspunkte aus, daß die Götzen nur Wesen der Einbildung seien und daß eben deshalb das Opferfleischessen etwas ganz Gleichgültiges sei. In der Stelle 1 Korinth. 8, 5 stellt er nur zwei subjektive Standpunkte in der Religion einander entgegen, ohne daß von dem Verhältnisse zu dem Objektiven an dieser Stelle die Rede ist. Die Stelle 10, 20 kann allerdings zur Begünstigung der Ansicht, die wir hier bekämpfen, am

den Heiligen regte sich alle Macht des Bösen, sein Tod, in welchem es sich zeigte, wie groß die Macht des Reiches der Finsterniß in der Menschheit war, schien der glänzendste Sieg desselben zu sein, da hier der mächtigste Widersacher dieses Reiches den Machinationen desselben unterlegen war. Aber das Verhältniß kehrt sich um, und da das Leiden Christi die Vollendung seines Erlösungswerkes war, da Christus durch seine Auferstehung und seine Erhebung zum Himmel die siegreiche Macht der durch ihn vollzogenen Erlösung offenbarte, da er nun als der Verherrlichte mit einer allen Widerstand überwindenden göttlichen Lebenskraft fortwirkt in Denjenigen und durch Diejenigen, welche er von der Macht der Sünde und dadurch des Satans erlöset hat, so ist gerade durch das, was als Sieg des Reiches der Finsterniß sich darstellte, die Macht desselben zerstört worden. In dieser Beziehung sagt Paulus Coloss. 2, 15, daß Christus durch

meisten dienen. Aber wir müssen doch die Erklärung dieses Verses nach dem Gegensatze gegen V. 19 bestimmen. Wollte man nun annehmen, daß Paulus die Götzen als böse Geister bezeichnet, so müßte man mit Billroth, s. dessen Auslegung z. d. St., sagen, daß er sich gegen den Mißverstand verwahren wollte, zu welchem die vorhergegangene Vergleichung Anlaß geben konnte, als ob er die Götzen wirklich als göttliche Wesen auf ihrem Standpunkte anerkenne. Aber wie wir schon bemerkten, läßt sich gewiß weder bei irgend Einem in der korinthischen Gemeinde eine solche Meinung voraussetzen, noch läßt es sich denken, daß man die Worte des Paulus, der den ausschließlichen Monotheismus immer so nachdrücklich bezeugte, so hätte mißverstehen können. Hingegen konnte man wohl seine Worte so auffassen, als wenn er die Götzen für reelle Wesen (wenn auch böse Geister) halte und daher auch dem, was denselben geopfert worden, eine objektive Bedeutung zuschreibe. Und im Gegensatze gegen diesen Mißverstand sagt er nun, er rede nur von dem, was die Heiden subjektiv von ihrem Standpunkte aus, welcher den Gegensatz gegen den christlichen bilde, — mit dem die Christen in keine Art von Gemeinschaft sich einlassen sollten, glaubten, Diejenigen, denen sie opferten, seien nämlich δαιμόνια in dem hellenischen Sinne. Wenn Dr. Baur S. 639 von dem Dreifuße seiner vorgeblichen Wissenschaft den Machtspruch thut, daß das von mir Gesagte theils unrichtig, theils unklar sei, so kümmert mich dies gar nicht. Auf Gründe werde ich antworten.

sein erlösendes Leiden über die dem Reiche Gottes feindselig entgegenstehenden Mächte einen Triumph gehalten und sie öffentlich der Schmach preisgegeben habe, gleichwie die Häupter besiegter Völker bei einem Triumphzuge mitgeschleppt wurden als Zeichen der Vernichtung der feindlichen Macht, — so nichtig erscheint jetzt die Macht des Bösen. Und nach einem ähnlichen Bilde Ephes. 4, 8, daß Christus, nachdem er die feindlichen Mächte zu Gefangenen gemacht, sich siegreich in den Himmel erhob, und zum Zeichen seines Sieges Geschenke unter die Menschen austheilte, gleichwie Fürsten ihre Siege durch Austheilung von Geschenken zu feiern pflegten. Diese Geschenke sind nämlich die Charismata [1]. Sowie die Ausgießung des heiligen Geistes, die Mittheilung des göttlichen Lebens an die Gläubigen, überhaupt die Gründung der von dem göttlichen Lebensprincipe beseelten Kirche ein Beweis der Besiegung des Reiches des Bösen und der Befreiung der Erlöseten von der Macht desselben ist, so sind die mannichfachen Wirkungsweisen dieses göttlichen Lebens in der erlöseten Menschennatur eben so viele Merkmale des Sieges Christi über das Reich des Bösen, indem diejenigen Kräfte, welche früher im Dienste der Sünde standen, jetzt, von dem göttlichen Leben angeeignet, dessen Organe geworden sind. Nun ist zwar durch die Erlösung die Macht des Reiches der Finsterniß gebrochen, und gelegt ist der Grund, von welchem der allgemeine und vollständige Sieg des Reiches Gottes in seiner Vollendung und die gänzliche Ausscheidung alles Bösen ausgehen muß. Aber bis jenes letzte Ereigniß herbeigeführt worden, kann das Reich Christi sich nur im Kampfe mit dem Reiche des Bösen in der Menschheit fortentwickeln; denn dieses letzte beweiset sich doch noch mächtig in Denen, welche nicht durch die Erlösung von demselben befreit worden, und durch diese bekämpft es das in den Erlöseten bestehende Reich Gottes, wenngleich Alles, was es demselben entgegenstellt, nur zuletzt den Sieg dessel-

1) S. oben Bd. 1. S. 232 f.

ben zu befördern dienen muß. Und auch in den Erlöseten selbst findet es noch einen Anschließungspunkt, insofern das Leben derselben von der Beimischung des Ungöttlichen noch nicht ganz geläutert worden. Daher ergiebt sich der Beruf der Christen als Kämpfer für das Reich Christi, 2 Timoth. 2, 3, gegen alle Macht des Bösen, sowohl gegen die von außen ihnen entgegentretende, indem sie für die Ausbreitung und Förderung des Reiches Christi in der Menschheit zu wirken suchen, als von innen, gegen Alles, was in ihnen selbst die Wirkungen des göttlichen Lebens und somit die intensive Fortbildung des Reiches Christi zu trüben droht; Ephes. 6, 11. Es ist die Aufgabe der christlichen Sittenbildung, daß wie Alles zu einem Charisma umgebildet, so für diese göttliche Waffenrüstung der militia Christi angeeignet werde. Aber wenn die Gläubigen nur die göttliche Wahrheit sich recht aneignen und alle Kräfte ihrer Natur derselben dienstbar machen, so finden sie darin die vollständige Waffenrüstung (die πανοπλία τοῦ θεοῦ), um diesen Kampf siegreich zu bestehen. Wo Paulus dies unsichtbare Reich des Bösen erwähnt, geschieht es immer im Zusammenhange mit der in der menschlichen Natur vorausgesetzten sündhaften Willensrichtung; denn nur vermöge des aus der sittlichen Erfahrung geschöpften Begriffs von der Sünde kann die Lehre vom Satan recht verstanden werden. In der ausführlichen Auseinandersetzung über Wesen und Ursprung der Sünde und über die Reaction des Erlösungswerkes gegen die Sünde in dem Römerbriefe ist daher vom Satan gar nicht die Rede, und wo Paulus sich zuerst an Heiden wandte, diese zum Glauben führte, wird er gewiß zuerst nur auf das Bewußtsein der Sünde in ihnen sich berufen haben, wie in jener zu Athen gehaltenen Rede. Ferner betrachtet er diese Lehre immer im Zusammenhange mit der durch Christus vollbrachten Erlösung. Die Gläubigen haben die unsichtbaren Mächte der Finsterniß nur dann zu fürchten, wenn sie ihnen durch ihre sündhafte Willensrichtung einen Anschließungspunkt gewähren und die durch Christus als den Erlöser, der

das Reich des Bösen ein für alle Mal überwunden hat, in der Gemeinschaft mit ihm ihnen verliehenen Mittel zum Kampf mit denselben recht anzuwenden sich nicht angelegen sein lassen. Paulus gebraucht diese Lehre, um zu desto größerer Wachsamkeit zu ermahnen, daß man in dem Bewußtsein einer entgegenstehenden unsichtbaren Macht, welche jeden Keim des Bösen als Anschließungspunkt benutzt, sorgfältig darüber wache, keinen solchen aufkommen zu lassen, und daß man die durch den Glauben verliehene göttliche Waffenrüstung gegen alle Versuchung sich recht aneigne und sie recht anwende; 2 Kor. 2, 10. 11; Ephes. 6, 12. — Wir haben nun noch von dem allmäligen Entwickelungsgange des im Kampfe mit dem Reiche des Bösen bis zum Ziele seiner Vollendung sich fortbildenden Reiches Christi zu reden.

Was die Art betrifft, wie die Völker und die Einzelnen durch die Verkündigung des Evangeliums zur Theilnahme an dem Reiche Gottes geführt werden, so leitet Paulus, wie den Rathschluß der Erlösung, auch Alles, was zur Vollziehung desselben im Ganzen und Einzelnen geschieht, von dem freien, durch kein menschliches Verdienst bedingten Walten der Gnade Gottes ab. Die eigenthümliche Gestaltung seines Lehrtypus hing mit der eigenthümlichen Art, wie er selbst aus einem heftigen Verfolger des Evangeliums zu einem eifrigen Bekenner und Verkündiger desselben gebildet worden, genau zusammen. Und dieses freie Walten einer nicht nach menschlichem Verdienste abzumessenden und zu berechnenden Gnade hob er besonders hervor im Gegensatze zu einer eben so anmaßenden als beschränkten Theorie, nach welcher die Theilnahme an dem Gottesreiche durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtigkeit bedingt sein und das jüdische Volk vermöge des Verdienstes und der Erwählung seiner Stammväter ein unveräußerliches Anrecht darauf haben sollte, stets den Grundpfeiler und Mittelpunkt der Theokratie zu bilden. Das freie Walten der Gnade betrachtet er demnach in zwiefachem Gegensatze, im Gegensatze eines Bedingtseins durch leibliche Abstammung von gewissen ausgezeichneten Voreltern

und einem bestimmten theokratischen Volke, und des Bedingtseins durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtigkeit.

Was das Erste betrifft, so stellt Paulus dem, was von leiblicher Abstammung abhangt, demnach in einem Naturgesetze begründet ist, was zu dem Gebiete des σαρκικὸν gehört — entgegen den höheren, nicht nach einem Naturgesetze zu berechnenden Entwickelungsgang, einen solchen, der von einem freien Walten der göttlichen Gnade und des göttlichen Geistes abhangt, die Ordnung, nach welcher die Verheißung, als Werk der freien Gnade Gottes, in Erfüllung geht, das κατὰ πνεῦμα, πνευματικόν. Von der einen Seite der Entwickelungsgang des Reiches Gottes durch Fortpflanzung und Ueberlieferung von außen her, — von der andern Seite ein solcher, welcher vermöge des unsichtbaren und innerlichen Zusammenhanges der Wirkungen des göttlichen Geistes oder der göttlichen Lebensentwickelung in der Menschheit erfolgt. Diesen allgemeinen Gegensatz [1], dieses Gesetz für den theokratischen Entwickelungsgang in allen Jahrhunderten, weiset Paulus an einem besonderen Beispiele nach, dem Beispiele der Nachkommenschaft Abrahams, von welcher doch die Juden ihre theokratischen Privilegien ableiteten. Die Art, wie unter den unmittelbaren Nachkommen Abrahams nicht Derjenige, welcher vermöge der in dem Naturzusammenhange begründeten Geschlechtsentwickelung seine Nachkommenschaft fortpflanzte, sondern Derjenige, welcher nach einer besonderen Verheißung durch eine aus dem Naturzusammenhange nicht zu erklärende Wunderwirkung Gottes [2]), wo es sich nach menschlicher Berechnung nicht erwarten ließ, ihm zum Nachkommen gegeben wurde,

---

1) Denselben Gegensatz, welcher auch unter den streitenden Ansichten in der christlichen Kirche immer wieder hervorgetreten, den Gegensatz des Judaismus in christlicher Form, wie im Katholicismus und andern verwandten Denkweisen, und des frei evangelischen Gesichtspunktes von der sichtbaren, nur durch die unsichtbare Wirksamkeit des göttlichen Wortes in ihrer Entwickelung bedingten Kirche.

2) Κατὰ πνεῦμα, nicht κατὰ σάρκα. Galat. 4.

die Art, wie gerade Dieser vor Jenem zum Träger für die Erfüllung der göttlichen Verheißungen und zum Organ für die Fortpflanzung der Theokratie bestimmt wurde, dies bezeichnet das Gesetz für die Fortentwickelung derselben überhaupt; der Gegensatz des Traditionellen und dessen, was durch die Schöpfung des göttlichen Geistes von innen heraus zu Stande kommt, dessen, was nach einem mit Nothwendigkeit wirkenden Gesetze erfolgt und sich darnach messen und berechnen läßt, und dessen, was von dem freien Walten des Geistes abhangt. Gewiß mit Unrecht beschuldigt man den Paulus hier eines willkürlichen Allegorisirens, welches nur für Leser dieser Zeit Bedeutung haben sollte. Wir erkennen in ihm hier keineswegs den in jüdischen Zeitvorstellungen befangenen Theologen, der seine Bildung in der Schule des Pharisäismus nicht verleugnen gekonnt hätte, sondern den großen Meister für das geistige Verständniß der Geschichte, welcher in den einzelnen Thatsachen allgemeine Gesetze und Typen zu erkennen und die große Mannichfaltigkeit der Erscheinungen auf gewisse sich immer wiederholende einfache Gesetze zurückzuführen weiß. So leitet er hier mit vollem Rechte aus einem einzelnen Falle ein allgemeines Gesetz für den geschichtlichen Entwickelungsgang der Theokratie ab und macht dieses an jenem anschaulich. Dasselbe Gesetz wendet er auf das Verhältniß der Juden als des besonderen theokratischen Volkes zu dem durch das Evangelium in der ganzen Menschheit erzeugten theokratischen Volke an. Indem nämlich Diejenigen, welche dem Gesetze der leiblichen Abstammung von dem theokratischen Volke zufolge ein sicheres Anrecht auf die Theilnahme an dem Gottesreiche zu haben meinten, von demselben ausgeschlossen blieben, wurde hingegen durch das nicht voraus zu berechnende Walten des göttlichen Geistes aus den Heidenvölkern, welche dem Naturzusammenhange nach, da sie dem bisherigen theokratischen Volke auf keine Weise angehörten, von dem Reiche Gottes ganz ausgeschlossen schienen [1]),

1) Denn so wenig es sich erwarten ließ, daß Abraham auf die

ein neues theokratisches Geschlecht erweckt, an welchem die dem Abraham gegebenen Verheißungen erfüllt werden sollten.

Was das Zweite betrifft, das Bedingtsein der Theilnahme an dem Gottesreiche durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtigkeit, so stellt Paulus dieser Anmaßung die geschichtliche Thatsache entgegen, daß die Juden, welche durch ihren Eifer in der Gesetzesgerechtigkeit den sichersten Anspruch auf die Theilnahme an dem Gottesreiche zu haben schienen, vermöge ihres Unglaubens von demselben ausgeschlossen, hingegen die Heidenvölker, unter welchen jenes Streben nach Gesetzesgerechtigkeit nicht vorhanden war, unerwartet zur Theilnahme an demselben berufen wurden.

Indem er nun in dem neunten Kapitel des Briefes an die Römer nur diesen Einen Gesichtspunkt von dem freien Walten der göttlichen Gnade in der Fortpflanzung des Gottesreiches in polemischem Gegensatze durchführt, gewinnt es den Schein, als ob er das Walten der göttlichen Gnade in keiner Hinsicht durch die menschliche Willensbestimmung bedingt setze, sondern Seligkeit und Unseligkeit nach einer durchaus unbedingten göttlichen Vorherbestimmung unter die Menschen vertheilt werden lasse, und als ob er das verschiedene Verhalten der Menschen selbst in Beziehung auf die göttlichen Offenbarungen und Fügungen aus einer göttlichen Ursachlichkeit, die Alles nach einer unwandelbaren Nothwendigkeit geordnet habe, ableite. Welches Princip, weiter verfolgt, zur Leugnung aller sittlichen freien Selbstbestimmung überhaupt führen würde, dem Wesen des wahren Theismus widerstreitet und consequent nur mit einer pantheistischen Weltansicht zusammenhangen kann. Aber nach dieser Voraussetzung würde das, was Paulus hier durchführen will, mit dem allgemeinen Zwecke dieses Briefes durchaus in

---

Weise, wie er sie erhielt, die zur Fortpflanzung seines Geschlechts bestimmte Nachkommenschaft erhalten werde, ebensowenig ließ es sich erwarten, daß die ächte Verehrung Jehovahs von den bisher dem Götzendienste ergebenen Völkern ausgehen sollte.

Widerspruch stehen. Er will den Heiden und Juden nachweisen, daß sie bei ihren Sünden nichts hätten, wodurch sie sich vor dem göttlichen Gerichte entschuldigen könnten, Alle in gleicher Strafwürdigkeit sich befänden; die Juden insbesondere will er zu dem Bewußtsein hinleiten, daß sie durch ihren Unglauben ihre Ausschließung aus dem Reiche Gottes verschuldet hätten. Nun aber würde er durch das, was er nach jener Voraussetzung sagen sollte, alle moralische Imputation aufheben und Allen den besten Entschuldigungsgrund in einer alles menschliche Handeln nach einem verborgenen Faden leitenden höheren Nothwendigkeit an die Hand geben. Oder man müßte seine Auseinandersetzung nach der Unterscheidung eines zwiefachen, eines spekulativen und eines praktischen Standpunktes, eines verborgenen und eines geoffenbarten Willens Gottes erklären; aber die Befugniß zu einer solchen in seiner Denkweise irgendwie begründeten Unterscheidung wird sich nicht nachweisen lassen. Es erhellt übrigens aus dem Schlusse dieser seiner ganzen im neunten Kapitel beginnenden Entwickelung, — wenn man auch das Verhältniß dieser einzelnen Erörterung zu dem Ganzen seiner Theologie und Anthropologie nicht hinzunehmen wollte — wie fern er davon war, sich Gott als einen solchen zu denken, der den größten Theil des Menschengeschlechts geschaffen, um an demselben, nachdem er ihn in Sünde und Unglauben gestürzt, seine Strafgerechtigkeit, und einen kleineren Theil, um an demselben durch Rettung aus der Sünde, in die er durch ein göttliches Verhängniß gestürzt worden, seine erlösende Gnade zu offenbaren; denn als das letzte Ziel aller göttlichen Fügungen mit den Geschlechtern der Menschen setzt er ja nicht eine so partikularistische, sondern vielmehr die allgemeinste Offenbarung der göttlichen Gnade; Gott habe Alle, Juden wie Heiden[1]), zum Bewußtsein

1) Von den großen Massen der Menschheit, wie einem jüdischen und einem heidnischen Geschlechte, ist hier vielmehr als von den Einzelnen die Rede, obgleich im Sinne des Paulus das, was er hier sagt, auch

ihrer Sünde und dadurch ihrer Erlösungsbedürftigkeit kommen lassen, um dann an allen auf solche Weise dafür empfänglich Gemachten seine erlösende Gnade zu offenbaren; Röm. 11, 32. Ferner enthält die Doxologie, mit welcher er 11, 33 diese ganze Auseinandersetzung schließt, eine zwiefache Beziehung, auf die unendliche Weisheit Gottes, wie sie sich in den nicht voraus zu berechnenden Fügungen in dem Entwickelungsgange des Reiches Gottes unter den Völkern offenbare, und auf die Gnade Gottes, welcher die Menschen Alles verdankten, im Verhältniß zu der kein Verdienst geltend gemacht werden könne. Also ist in der mit dieser Doxologie schließenden Auseinandersetzung auch nur die Beziehung auf eine Weisheit Gottes, deren Fügungen sich nicht nach irgend einer Theorie menschlicher Beschränktheit zum Voraus berechnen ließen, wie auf eine überschwängliche Gnade Gottes, die allem menschlichen Verdienste zuvorkomme, die vorherrschende, und nur in Beziehung darauf ist Alles zu verstehen. Diese beiden Beziehungen hangen genau mit einander zusammen: denn wie die überschwängliche Gnade Gottes sich darin offenbart, daß Alle, Juden wie Heiden und Heiden wie Juden, zuletzt zur Theilnahme an der Erlösung geführt werden, so offenbart sich die wunderbare Weisheit Gottes in der Art, wie durch die Fügungen in der Leitung der Völker das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit als die nothwendige Vorbereitung, damit sie dazu gelangen konnten, ihrem besonderen Standpunkte gemäß auf mannichfache Weise in ihnen entwickelt wird.

So sagt Paulus ja auch Ephes. 3, 10, daß in der Art, wie die Gottesgemeinde in der Menschheit gebildet wurde, wie die Heiden insbesondere zur Theilnahme an der Erlö-

auf den Plan und Gang der göttlichen Menschenerziehung in Hinsicht der Einzelnen anzuwenden ist; denn es bedarf ja bei den Einzelnen derselben Vorbereitung für die Aneignung der Erlösung wie bei der aus Einzelnen bestehenden größeren Gesammtheit, und das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit ist immer das nothwendige Mittelglied, wenngleich dieses selbst auf mannichfache Weise hervorgerufen werden kann.

sung geführt wurden, die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ sich offenbarte, welches Prädikat die göttliche Weisheit als eine solche bezeichnet, die auf mannichfache Weise zu dem Einen Ziele hin den Entwickelungsgang der Menschheit leitete. Nun aber steht doch die Lobpreisung der göttlichen Weisheit in dieser Beziehung mit der Voraussetzung einer Willkür in der Gnadenvertheilung und einer unbedingten göttlichen Ursächlichkeit gerade in Widerspruch. Gerade deshalb bedurfte es der göttlichen Weisheit zur Gründung der Gottesgemeinde in der Menschheit, weil Gott nicht mit Einem Schlage in den Gemüthern der Menschen die Richtung erweckte, welche sie nehmen mußten, um zur Theilnahme an der Erlösung zu gelangen, sondern sie gemäß ihren verschiedenen Standpunkten mit freier Selbstbestimmung dazu erzogen werden sollten [1]. Zwar hebt Paulus in der Durchführung jenes polemischen Gegensatzes nur den Einen Gesichtspunkt der freien Gnade und des unabhängigen Willens Gottes hervor, indem nur dies sein Ziel war, den jüdischen Hochmuth zu demüthigen und bei den Juden das Bewußtsein anzuregen, daß der Mensch durch seine Anstrengungen das nicht zu erstürmen vermöge, was er nur im Gefühle seiner Abhängigkeit und

1) Wenn Paulus von der Unbegreiflichkeit der göttlichen Fügungen mit den Geschlechtern der Menschen redet, so bezieht sich dies darauf, daß die beschränkte Vernunft des Menschen die Handlungen der göttlichen Weltregierung nicht a priori bestimmen, und daß der Mensch das Einzelne nicht verstehen könne, bis in der geschichtlichen Entwickelung der Zusammenhang des Ganzen seinem Blicke vorliege. Da er aber von einer *Offenbarung* der göttlichen Weisheit redet, so erhellt daraus, daß er auch eine Erkennbarkeit derselben in dem Zusammenhange dieser Fügungen in dem geschichtlichen Entwickelungsgange annimmt. Und in der That mußte sich ja in der Art, wie das Gottesreich von den Juden zu den Heiden überging, in dem Bildungsgange der Heidenvölker für dasselbe die göttliche Weisheit Demjenigen, welcher nur den dem Blicke schon vorliegenden Zusammenhang der Geschichte übersah, schon anschaulich offenbaren. Und einst sollte wieder in der Art, wie eine größere Masse des jüdischen Volkes zum Glauben an den Erlöser geführt würde, die göttliche Weisheit sich zu erkennen geben.

Hülfsbedürftigkeit von der Gnade Gottes empfangen könne, daß Gott keineswegs gebunden sei, die Organe zur Fortbildung der Theokratie nur aus der Masse des einmal dazu bestimmten theokratischen Volkes zu erwählen, sondern daß er dasselbe auch zum Gegenstande seiner Strafgerechtigkeit machen könne. Daraus folgt aber keineswegs, daß Paulus diese Gnade als eine mit magischer, unbedingter Nothwendigkeit wirkende und daß er die Strafgerichte als Handlungen einer göttlichen Willkür oder derselben göttlichen Ursachlichkeit, welche auch die Sünde und den Unglauben der Menschen hervorgebracht hätte, betrachtete. Es war hier keineswegs seine Absicht, eine vollständige Theorie von der göttlichen Gnadenwahl und ihrem Verhältnisse zum freien Willen der Menschen zu geben, sondern nur jenen Einen Gesichtspunkt hervorzuheben, die absolute Freiheit des göttlichen Handelns, welches sich von keiner menschlichen Berechnung Gesetze vorschreiben läßt. Natürlich also, daß wenn man nicht diese antithetische Beziehung immer im Auge hat und Alles im Zusammenhange mit derselben auffaßt, manches Einzelne mißverstanden und eine aus diesem Abschnitte allein gebildete Theorie von der Erwählung durchaus einseitig werden muß. Wenn Paulus sagt: Gott verhärtet, wen er will, so wird hier zwar die Freiheit des göttlichen Willens in Beziehung auf die göttlichen Strafgerichte behauptet gegen den Wahn der Juden, daß ihr Volk nicht Gegenstand der göttlichen Strafgerichte werden könne. Aber damit ist das Bedingtsein durch freie Verschuldung von Seiten der Menschen keineswegs ausgeschlossen, sondern vielmehr ist dies in dem Begriffe der Verhärtung von selbst eingeschlossen.

Durch diesen Begriff wird eben das Gesetz der sittlichen Weltordnung bezeichnet, nach welchem die sittliche Selbstbestimmung dem ganzen inneren Menschen seine Richtung giebt, die sündhafte Richtung des Willens die Verblendung des Geistes herbeiführt und die Art, wie Alles von außen her auf den Menschen einwirkt, bedingt ist durch jene seine innere Selbstbestimmung, und durch seine daraus hervorgehende

Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für die von außen her ihm entgegentretende Offenbarung des Göttlichen. Und in dieser Hinsicht stellt er dem jüdischen Volke den Pharao als warnendes Beispiel dar. Wie dem Pharao die Wunder, die ihn bei einer andern Richtung seines Innern zur Anerkennung der göttlichen Allmacht in den Fügungen Gottes mit dem jüdischen Volke und zur Unterordnung seines Willens unter den ihm klar gewordenen göttlichen Willen hätten führen können, im Gegentheil zur Verhärtung in seinem Eigenwillen und Wahne gereichten, so sei Gott durch nichts gehindert, auch also mit dem jüdischen Volke in Beziehung auf dessen Verhalten gegen die Offenbarung Gottes durch Christus zu handeln. Wenn er sagt, daß die Juden durch ihr Wollen und Laufen nichts ausrichteten, die Heiden hingegen ohne ein solches zur Theilnahme am Gottesreiche gelangten, so ist damit keineswegs ausgesprochen, daß auf das verschiedene Verhalten der Menschen in Beziehung auf die Ertheilung der Gnade gar nichts ankomme, sondern gerade das Gegentheil liegt darin; denn eben dadurch bezeichnet er das Hinderniß, welches unter den Juden von Seiten ihrer Gemüthsrichtung dem Glauben an das Evangelium entgegenstand: nämlich daß das Vertrauen auf ihr eigenes Wollen und Laufen sie zu dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit nicht kommen ließ, während daß hingegen diejenige Klasse der Heiden, unter denen sich das Evangelium zuerst verbreitete, in keinem solchen falschen Vertrauen befangen, leichter dazu geführt werden konnte. Und wie er bei den Juden das hochmüthige Vertrauen auf das eigene Wirken bekämpft und dessen Nichtigkeit nachweist, so warnt er von der andern Seite die Heiden vor einem falschen Vertrauen auf die göttliche Gnade, das sie verleiten konnte, zu vergessen, was von ihrer Seite, um dieselbe sich anzueignen, erfordert werde. Er setzt die Wirkungen der Gnade bedingt durch das treue Festhalten derselben von Seiten der Menschen, das Bleiben bei der Gnade durch die rechte Willensrichtung; Röm. 11, 20 u. d. f. In einer andern Stelle läßt es Paulus durch-

aus von der Willensrichtung des Menschen abhangen, ob er ein Gefäß der Ehre oder Unehre werde; 2 Timoth. 2, 21. Freilich aber hatte er in seinem Wirkungskreise mehr mit dem falschen Vertrauen auf eine eitle Werkgerechtigkeit, als mit dem falschen Vertrauen auf die göttliche Gnade zu kämpfen, und auch sein eigenthümlicher Bildungsgang führte ihn zu dieser Richtung der Polemik. Beides zusammen hatte den Einfluß, daß er gerade besonders von dieser Einen Seite die christliche Lehre zu entwickeln und was dazu gehört auf die Spitze zu stellen geneigt war.

Ferner, wo er den Muth und das Vertrauen der Gläubigen anregen und aufrichten wollte, konnte er sie nicht auf die schwache und unzuverlässige Kraft des Menschen verweisen, sondern er zeigte ihnen den unerschütterlich festen Grund des Vertrauens in dem Rathschlusse der göttlichen Liebe in Beziehung auf ihr Heil, in dem, was Gott durch Christus gewirkt, dieses zu begründen. Der göttliche Heilsrathschluß muß nothwendig an ihnen erfüllt werden; durch nichts, was ihnen im Leben begegnet, kann die Erfüllung dieses unwandelbaren göttlichen Rathschlusses gehindert werden; vielmehr kann Alles nur dazu dienen, die Erfüllung desselben an ihnen vorzubereiten, Alles, was sie im Leben trifft, muß ihnen daher zum Heile dienen. Dies ist der praktische Ideenzusammenhang in der Stelle Röm. 8, 28 u. d. f. „Diejenigen, welche Gott in seiner ewigen Anschauung [1]) als ihm durch Christus Angehörende erkannte, hat er auch dazu vorherbestimmt, daß sie dem Urbilde seines Sohnes ähnlich werden sollten, wie er, in verklärter Menschheit auferstehend, der Erstgeborene unter vielen Brüdern sein sollte. Diejenigen aber, welche er dazu vorherbestimmt, hat er auch dazu berufen, Diejenigen, welche er berufen, hat er auch gerechtfertigt, Diejenigen aber, welche er gerechtfertigt, hat er auch

1) Ich meine nicht ein durch die göttliche Präscienz bedingtes Erkennen, welches dem Zusammenhange jener Stelle allerdings fremd ist, sondern ein schöpferisches Erkennen, ein Gesetztsein in der göttlichen Idee.

verherrlicht." Die Begriffsfolge ist also diese: Zuerst die göttliche Idee von Christus und der in ihm angeschauten Menschheit, der göttliche Rathschluß, diese Idee an den Gläubigen zu verwirklichen, sie als Erlösete dem Urbilde Christi durch die Vollendung der neuen Schöpfung ähnlich zu machen. Sodann die stufenweise Vollziehung dieses Rathschlusses in der Wirklichkeit, zuerst die Berufung zum Glauben (in dem paulinischen Sinne, die äußere und die innere zur Erzeugung des Glaubens zusammengedacht), als Gläubige werden sie gerechtfertigt, und damit beginnt auch schon im Glauben, dem inneren Leben nach, die Verwirklichung der Würde der Kinder Gottes in ihnen. Daß Gott seinen Sohn aufgeopfert, um ihnen diese zuzusichern, dies ist ihnen die sichere Bürgschaft dafür, daß sie dazu gelangen werden und daß nichts, was ihnen in den Weg zu treten scheint, dies hindern könne, sondern alles dies zu fördern dienen müsse. Sonach kann man die Lehre von einer zeitlosen, ewigen Vorherbestimmung und Erwählung unmöglich aus dem Zusammenhange des paulinischen Systems wegbringen, und unpaulinisch ist die Annahme von einer durch die göttliche Präscienz bedingten Prädestination; aber es wird durch diese Lehre nichts Anderes bezeichnet, als die Anwendung des allgemeinen Rathschlusses Gottes von der Erlösung der Menschheit durch Christus auf Diejenigen, an welchen vermöge ihres Glaubens derselbe in Erfüllung geht. Die Größe und Sicherheit der Christenwürde soll dadurch nachgewiesen, keineswegs aber über das Verhältniß der göttlichen Erwählung zu der freien Willensbestimmung der Menschen dadurch etwas bestimmt werden. So gewiß Gott vor der Weltschöpfung den Rathschluß faßte, die ganze von ihm entfremdete Menschheit durch Christus zu erlösen, dieser als das Urbild der nach ihm zu gestaltenden Menschheit der zeitlosen Anschauung Gottes sich darstellte, auf ihm das göttliche Wohlgefallen als dem einzig würdigen Gegenstande desselben immer ruhte, so gewiß müssen Diejenigen, welche im Laufe der Zeit durch die göttliche Gnade zum Glauben an ihn

geführt werden, als eins mit Christus, in Christo von Gott ewig Angeschaute, in ihm von Ewigkeit her Erwählte, Gegenstand des ewigen göttlichen Wohlgefallens, das von Christus, dem Urbilde, auf sie, die nach seinem Urbilde Gestalteten, übergeht, bezeichnet werden. Die ewige göttliche Idee geht in successiver zeitlicher Entwickelung an ihnen in Erfüllung. Darauf bezieht es sich, wenn Paulus hervorhebt, daß die Christen, von Gott erwählt, Gegenstand der göttlichen Liebe waren vor der Weltschöpfung, Ephes. 1, 4, was auch darauf hinweisen sollte, daß das Christenthum keineswegs als eine neue Erscheinung hinter dem Judenthume zurückstehe, sondern vielmehr das Urälteste und Ursprünglichste, durch das Judenthum selbst Vorausgesetzte sei, die Erwählung in Christo der Erwählung des jüdischen Volkes in seinen Stammvätern vorangehend, wie die Erlösung, die Verwirklichung des Urbildes der Menschheit durch Christus und von Christus aus das Ziel der ganzen irdischen Schöpfung, so daß alles Uebrige als Vorbereitung für diesen höchsten in dem Rathschlusse von der Schöpfung in Beziehung auf die irdische Welt schon vorausgesetzten Zweck sich darstellt [1]). Von einer ewigen, der Weltschöpfung vorangehenden Erwählung und Vorherbestimmung, nicht aber von einer solchen Verwerfung ist bei Paulus die Rede, wie jene, nicht aber diese, einen ewigen idealen Grund hat. Die Verwerfung bezieht sich nur auf die zeitliche Erscheinung. Diejenigen, an welchen die in Christo gesetzte göttliche Idee nicht in Erfüllung geht, erscheinen eben daher als die von dieser Verwirklichung Ausgeschlossenen, die Verworfenen [2]).

Von den Aussichten des Apostels Paulus in Hinsicht der letzten Kämpfe, welche das Reich Gottes zu bestehen haben werde, und seinen Erwartungen über den Sieg desselben

---

1) S. oben S. 697.

2) Wir könnten nach der scholastischen Terminologie im paulinischen Sinne sagen: es ist die voluntas signi, nicht die voluntas beneplaciti hier bezeichnet.

durch die nahe bevorstehende Zukunft des Herrn haben wir schon oben auf Veranlassung der Wirksamkeit desselben gesprochen [1]). Die Aussichten auf die Vollendung des Reiches Gottes verhalten sich zu dem neutestamentlichen Entwickelungsgange ähnlich, wie sich die prophetischen Andeutungen von der Verherrlichung der Theokratie durch das Werk des Erlösers zu dem alttestamentlichen Entwickelungsgange verhielten. Und alles Prophetische kann nur etwas Fragmentarisches sein, daher keine zusammenhangende und klare Erkenntniß gewähren. Wir können demnach nicht umhin, es für ein eitles Unternehmen zu halten, durch Vergleichung der einzelnen apostolischen Aussprüche eine zusammenhangende lückenlose Lehre von den letzten Dingen zu Stande bringen zu wollen. Auch von dem Standpunkte der Apostel war eine solche nicht möglich. Es konnte wohl geschehen, daß in Momenten höherer Begeisterung und besonderer Erleuchtung manche noch vereinzelt bleibende höhere Anschauungen ihnen gegeben wurden, welche sie selbst noch nicht zu einer organisch systematischen Einheit mit ihren übrigen eschatologischen Vorstellungen zu verbinden im Stande waren.

Mit der Lehre von der Vollendung des Reiches Gottes hängt die Lehre von der Auferstehung in dem paulinischen Systeme genau zusammen. Diese Lehre schließt sich hier nicht etwa als eine zufällige Einzelheit an, sondern sie steht mit seiner ganzen Anschauungsweise von dem christlichen Leben in enger Verbindung. Es ist die Grundanschauung des Paulus, wie des neuen Testaments überhaupt, daß das aus dem Glauben hervorgehende christliche Leben den Keim einer höheren Zukunft in sich trägt, daß der mit dem Glauben, durch den man das von Christus für die Menschheit vollbrachte Werk sich aneignet und in die Gemeinschaft mit ihm eingeht, begonnene Entwickelungsprozeß des göttlichen Lebens fortgeht, bis dasselbe die menschliche Natur in ihrem ganzen Umfange durchdrungen haben wird. So soll nun auch die

---

1) S. Bd. I. S. 345 f.

Aneignung des Leibes als Organ für die geheiligte Seele, als Tempel des heiligen Geistes, den höheren Zustand vorbereiten, in welchem der Körper das verklärte durchaus entsprechende Organ der vollkommenen heiligen Seele abgeben wird, und so wird die geistige Auferweckung, welche sich vom dem inneren göttlichen Lebensprincipe aus auf alle Theile der menschlichen Natur verbreitet, als eine Vorbereitung der zukünftigen Auferstehung dargestellt; Röm. 6, 5—8. 11; 1 Kor. 6, 14. Die Ausleger haben oft, indem sie nicht genug in den Ideenzusammenhang dieses erhabenen und tiefen Geistes eingingen und in diese großartige Zusammenschauung eines von der Gegenwart auf die Zukunft sich verbreitenden Blicks sich nicht hineinversetzten, durch einseitiges Beziehen solcher Stellen entweder nur auf die geistige Auferweckung der Gegenwart, oder nur die leibliche der Zukunft geirrt.

Die Schwierigkeiten, welche man schon in dieser Zeit bei der Lehre von der Auferstehung fand (s. oben), hatten besonders in der rohsinnlichen Auffassung derselben und in der Art, wie die Identität des Körpers gewöhnlich bestimmt wurde, ihren Grund. Paulus lehrt dagegen in dem funfzehnten Kapitel des ersten Briefes an die Korinther, daß durch dieselbe Schöpferkraft Gottes, welche aus dem Saamenkorne eine eigenthümliche Schöpfung hervorgehen lasse, aus einem unzerstörbaren Grundkeime des Körpers ein der Seele für ihren höheren Zustand angemessenes Organ werde gebildet werden. Es fragt sich, worin das Wesen des Leibes als des der bestimmten Persönlichkeit zugehörenden Organs gesetzt wird, welches von der in stetem Flusse sich befindenden, dem Wandel und der Vergänglichkeit unterworfenen sinnlichen Erscheinungsform wohl zu unterscheiden ist. Jenes soll als etwas mit der Darstellung der ganzen eigenthümlichen Persönlichkeit Zusammengehöriges in einer ihrem verklärten Zustande entsprechenden Form wiederhergestellt werden. Und wie der Leib des Menschen das vermittelnde Organ zwischen der Seele und der Natur ist, so schließt sich hier die Idee von einer mit der Auferstehung verbundenen

Palingenesie der letztern an, auf welche Paulus im achten Kapitel des Römerbriefes V. 19—23 hindeutet [1]). Dieß

1) Die neueren ausgezeichneten Ausleger dieses Briefes haben diese Auffassung mit Recht als die einzig haltbare anerkannt, und auch Usteri, welcher früher das Bedeutendste gegen dieselbe vorgetragen hatte, ist durch dieselben Gründe, die auch mir beweisend erscheinen, bewogen worden, in der neuesten Auflage seines paulinischen Lehrbegriffs und in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1832, 4tes Heft, derselben beizutreten. Gegen die Auffassung, nach welcher diese Stelle auf die Sehnsucht der Heidenwelt bezogen wird, scheinen auch mir besonders diese Gründe zu entscheiden: 1) Paulus würde dann nach seiner Gewohnheit das Wort κόσμος gebraucht haben. 2) Wir wollen annehmen, daß er das tief empfundene Gefühl des allgemeinen Elends, das Gefühl der Unzufriedenheit mit allem Bestehenden, das Gefühl einer Sehnsucht nach etwas Besserem, wenn auch ohne klares Bewußtsein des Gegenstandes, daß er diese Gefühle aus seinem christlichen Bewußtsein auf etwas Denen selbst, die von diesen Gefühlen durchdrungen waren, Unbewußtes genannt hätte, so konnte er doch auf jeden Fall diese Sehnsucht nur einem kleineren besseren Theile des κόσμος zuschreiben und unmöglich von der ganzen in Sünde versunkenen Masse der Heidenwelt dies aussagen. Doch wir müssen zugeben, daß wie man, eine vielbewegte, von einer unbestimmten, in sich selbst unklaren Sehnsucht beseelte Zeit im Ganzen bezeichnend, sagen kann, daß ihrem Ringen und Streben eine ihr selbst unbewußte Sehnsucht zum Grunde liege, daß sie in einem Zustande der Wehen sich befinde, daß erst Der, welchem ein höheres Bewußtsein aufgegangen ist, ihr ausdeuten kann, wonach sie seufzt. Und so hätte Paulus die von ihm gebrauchten Ausdrücke zur Bezeichnung des geistigen Zustandes der ihn umgebenden Welt wohl anwenden können. Aber dann hätte er diese Stimmung der Geister doch als eine gerade erst dieser Zeit eigenthümliche, nicht als etwas, das von Anfang an, seitdem die Schöpfung dieser Knechtschaft unterworfen worden, bis auf diesen Augenblick stattgefunden habe, bezeichnen müssen. 3) Er konnte nach seiner Idee nicht sagen, daß der κόσμος gegen seinen Willen auf eine unverschuldete Weise durch Gott selbst der Knechtschaft des eiteln Wesens unterworfen worden. 4) Nach dieser Erklärung müßte Paulus lehren, daß sobald die Kinder Gottes zu der ihnen bestimmten Herrlichkeit gelangen würden, diese sich auch auf die Heidenwelt verbreiten, dieselbe in die Gemeinschaft des göttlichen Lebens eintreten werde. Wenn man nun aber auch annehmen wollte, daß Paulus hier die Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung so offen und klar vorgetragen hätte und sie als etwas Bekanntes voraussetzte, so würde er doch immer zuerst die Aneignung der

Idee hangt auch mit dem Ganzen des paulinischen und des christlichen Lehrsystems überhaupt genau zusammen: die *κληρονομία τοῦ κόσμου*, die den Gläubigen verheißen worden, daß sie mit Christus regieren, ihnen, wie Christo, in der zukünftigen Welt Alles soll unterworfen sein, dieser Weltkörper zum Sitze des triumphirenden Reiches Gottes bestimmt, das Reich Gottes in fortschreitender Entwickelung sich Alles unterwerfend, bis zur Vollendung dieser Weltherrschaft, welche Paulus als Ziel jener allgemeinen Sehnsucht bezeichnet.

Gewöhnlich verbindet Paulus die Lehre vom ewigen Leben des Einzelnen mit der Lehre von der Auferstehung, und er sagt dann nichts von dem Leben der Seele in einem Zwischenzustande nach dem Tode bis zu jenem letzten Ziele. Die Bezeichnung des Todes als eines Schlafes im Verhältnisse zu der darauf folgenden Auferweckung könnte auch dafür sprechen, daß er sich den Zustand nach dem Tode als den eines, ähnlich wie im Schlafe, gehemmten Bewußtseins gedacht, und angenommen habe, daß die Seele aus diesem Zustande erst mit der Auferstehung des Leibes werde erweckt werden, obgleich er auch in jeder andern Beziehung den Tod als Uebergangspunkt zu einem höheren Dasein unter dem Bilde des Schlafes bezeichnen konnte. Da in der Gemeinde zu Thessalonich bei Manchen Besorgnisse über das Schicksal der früher verstorbenen Gläubigen entstanden waren, verweiset er sie doch nur darauf, daß die zur Zeit der Wiederkunft Christi lebenden Gläubigen vor den früher Gestorbenen nichts voraus haben würden. Hätte er aber, sollte man denken, eine Fortentwickelung des Bewußtseins in erhöhter und innigerer Gemeinschaft mit dem Herrn als etwas auf den Tod unmittelbar Folgendes angenommen, so hätte er ja die Beunruhigten darauf verweisen können, daß Diejenigen, um welche sie trauerten, schon jetzt zu einer höheren

---

Erlösung durch den Glauben als das für Alle gleich nothwendige Heilmittel haben erwähnen müssen, er konnte keine nicht erst durch den Glauben an den Erlöser vermittelte Verherrlichung annehmen.

beseligenden Gemeinschaft mit dem Herrn gelangt seien, wie ein späterer Kirchenlehrer so zu verfahren nicht ermangelt haben würde.

Indeß wie Paulus überzeugt war, daß man durch den Glauben aus dem Tode zum Leben übergehe [1]), wie er aus der unter seinen vielfachen Leiden gemachten Erfahrung davon zeugte, daß bei dem Vergehen des äußeren Menschen der innere immer mehr erneut werde, 2 Korinth. 4, 16, und wie diese Erfahrung ihm ein Vorbild der Zukunft war, daß auch aus der letzten Auflösung des Todes der äußere Mensch nur zum höheren Leben hervorgehen werde, wie er eine fortschreitende Entwickelung des göttlichen Lebens in der Gemeinschaft mit dem Erlöser annahm, wie er lehrte, daß der Gläubige dem Erlöser in Allem nachfolgen werde, so floß aus diesem Ideenzusammenhange die nothwendige Folge, daß das höhere Leben der Gläubigen auch durch den Tod nicht unterbrochen werden könne und daß sie durch denselben zu einer vollständigeren Theilnahme an dem göttlichen und seligen Leben Christi gelangen würden. Diese Idee von einem fortschreitenden Entwickelungsprozesse des göttlichen Lebens in der Gemeinschaft mit dem Erlöser ist wahrlich keine von einem fremden Standpunkte her in die Lehre des Apostels hineingetragene, sondern eine aus seiner eigenthüm-

1) Denn wenngleich er nicht wie Johannes dies wörtlich auf diese Weise ausspricht, so folgt doch der hier bezeichnete Gedanke von selbst aus dem, was er von der Rettung aus dem geistigen Tode und der Lebendigmachung durch den Glauben zu sagen pflegt. Es findet zwischen beiden Aposteln nur ein formeller Unterschied statt, nicht in der Art, wie der Begriff der ζωή von ihnen angewandt wird, — denn darin, daß sie diese als etwas mit dem Glauben schon wirklich in die Seele Eingetretenes betrachten, kommen sie mit einander überein — sondern darin, wie der Begriff von der ζωὴ αἰώνιος von ihnen gebraucht wird, welche Johannes schon auf die Gegenwart, Paulus nur auf das Zukünftige bezieht, obgleich Beide in materieller Hinsicht in der Anerkennung des in dem Glauben begründeten göttlichen Lebens, welches den Keim einer zukünftigen höheren Entwickelung in sich trage, die Zukunft vorausnehme, als Knospe in sich enthalte, durchaus übereinstimmen.

lichen Anschauungsweise, wie sie sich in der Vergleichung seiner Aussprüche uns überall zu erkennen giebt, abgeleitet. Freilich sind wir an sich noch nicht hinlänglich berechtigt, aus jener Idee von einem solchen Entwicklungsprozesse in dem irdischen Leben zu schließen, daß Paulus die Fortsetzung desselben auch nach dem Ende des irdischen Lebens in der Zwischenzeit bis zur Auferstehung angenommen habe. Es ließe sich ja die Möglichkeit denken, daß die aus jener Prämisse fließende Folgerung von ihm nicht mit Bewußtsein entwickelt worden sei, weil die Gedanken von ewigem Leben und von Auferstehung bei ihm zu eng zusammenhingen, wodurch er eben veranlaßt worden wäre, für den Zeitabschnitt zwischen dem Tode der Gläubigen und ihrer Auferstehung einen leeren Raum zu lassen. Doch in dem Römerbriefe macht Paulus 8, 10 zwischen der Seele und dem Leibe ausdrücklich den Unterschied, daß dieser um der Sünde willen todt sei, dem Tode, dessen Keim er in sich trage, anheimfalle, jene aber vermöge der ihr einwohnenden Gerechtigkeit Leben sei, über den Tod erhaben, daß dieser keine Gewalt mehr über sie habe, demnach ihr Leben keine Hemmung oder Störung mehr fürchten dürfe, dasselbe also in einer fortschreitenden, durch keinen Tod mehr zu unterbrechenden Entwickelung begriffen sei. Und was wir schon aus dieser Einen Stelle mit Recht folgern können, wird durch solche Stellen in den späteren paulinischen Briefen bestätigt, welche eine gleich auf den Tod folgende höhere Stufe der Gemeinschaft mit Christus und der Seligkeit bezeichnen. Mit welcher Annahme auch das keineswegs in Widerspruch steht, daß er das letzte und größte Ergebniß in der Vollendung des Reiches Gottes nicht aus einer natürlichen Entwickelung von selbst hervorgehen, sondern von außen her durch die als etwas Unmittelbares eintretende Thatsache der Parusie Christi herbeigeführt werden ließ, wie ja gleichfalls die Thatsachen der Erscheinung des Sohnes Gottes in der Menschheit, der Erlösung und der Wiedergeburt, wenngleich sie sich aus einer vorhergegangenen Entwicklung nicht ableiten lassen und

wenngleich ein durchaus neuer Abschnitt des geistigen Lebens durch sie begründet wird, doch eine vorhergegangene vorbereitende Entwicklung keineswegs ausschließen, sondern vielmehr voraussetzen. Nun enthalten die späteren Briefe des Paulus solche Stellen, in denen er die Hoffnung einer gleich dem Tode sich anschließenden höheren Stufe der Entwickelung des göttlichen, seligen Lebens in vollkommener Gemeinschaft mit Christus ganz bestimmt ausspricht; Philipp. 1, 21. 23. Man sieht wahrlich nicht ein, wie Paulus, wenn er auch die Wiederkunft Christi und die Auferstehung als ein noch so nahe bevorstehendes Ereigniß sich gedacht hätte, sagen konnte, „daß er sich sehne, aus dem irdischen Leben abzuscheiden und mit Christus zusammen zu sein, denn dies sei weit besser," falls er die heilsame Folge des Todes nur in etwas Negatives, die Befreiung aus den Kämpfen und Leiden des irdischen Lebens, unter denen er doch auch, wie er so oft dies ausspricht, die beseligenden Wirkungen des Evangeliums desto mächtiger an sich erfuhr, gesetzt, nicht eine höhere Art des Zusammenseins mit Christus, eine höhere Entwickelung des in seiner Gemeinschaft wurzelnden Lebens als Folge des Todes betrachtet hätte. Wie sollte ein Mann von dem feurigen Eifer und der gotterfüllten Thätigkeit des Paulus nicht ein solches Leben, wie er im Kampfe für das Reich Christi es führte, einem Schlafe oder traumähnlichen Dasein oder Schattenleben vorgezogen haben? Auch bezeichnet er 2 Timoth. 4, 18 ein Gelangen in das Reich Christi, das gleich auf den Tod folgen werde, welche letzte Stelle jedoch nicht so entscheidend ist, da die Auffassung in dieser Hinsicht streitig sein kann [1]) (s. oben).

So könnte man nun etwa denken [2]), daß von dieser

1) Auch die berücksichtigten Bemerkungen des Herrn Repetenten Weizel in Tübingen in seiner Abhandlung über die urchristliche Unsterblichkeitslehre in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1836, 4tes Heft, können mich zu einer Veränderung meiner Auffassung dieses Gegenstandes nicht veranlassen.

2) Wie dies Usteri angenommen zu haben scheint.

Seite ein Fortschritt in der Entwickelung des christlichen Bewußtseins bei Paulus erfolgt sei. Nämlich so lange er die Wiederkunft Christi und somit auch die Auferstehung noch als ganz nahe bevorstehend erwartete, hatte er weniger Veranlassung, die Begriffe von einem ewigen Leben nach dem Tode und von einer Auferstehung von einander zu trennen, und der jüdischen Gewohnheit gemäß ließ er beides zusammenfallen, was zu der Idee von einem gewissen Seelenschlafe nach dem Tode hätte führen müssen. Als er nun aber durch den Entwickelungsgang der Geschichte und die Zeichen der Zeit die Zukunft besser verstehen lernte, und da er die letzte entscheidende Epoche nicht mehr so ganz nahe sich dachte, wie aus seinen letzten Briefen zu erhellen scheint, mußte sich unter der Erleuchtung des göttlichen Geistes aus dem Bewußtsein des göttlichen Lebens, als des über den Tod erhabenen und in stetiger Fortentwickelung begriffenen, aus dem Bewußtsein der ununterbrochenen Gemeinschaft mit dem Erlöser als der göttlichen Lebensquelle, die Idee von einem gleich nach dem Tode beginnenden höheren, seligen Zustande bei ihm entwickeln. Die Erleuchtung durch den heiligen Geist war ja bei den Aposteln nicht etwas mit einem Male Geschlossenes, sondern eine solche Einwirkung einer höheren anregenden und schöpferisch befruchtenden Macht, unter deren Einflusse ihr christliches Bewußtsein und Denken fortschreitend sich entwickelte, vermittelst der ihnen mitgetheilten höheren Offenbarungen, die ihnen nicht gewaltsam aufgedrungen wurden, sondern sich an ihren psychologischen Entwickelungsgang naturgemäß anschlossen[1]). Wie einst Petrus durch die Erleuchtung des göttlichen Geistes gerade in dem Zeitpunkte, als dies für seine Wirksamkeit erfordert wurde, zu der Einsicht gelangte, daß die Heiden durch den Glauben an den Erlöser allein dem Reiche Gottes einverleibt werden sollten, so konnte dies auch bei Paulus geschehen, daß er zur vollständigeren Erkenntniß der Wahrheit

1) Vergl. das oben S. 111 Gesagte.

von dieser Seite gerade in dem Zeitpunkte geführt wurde, als er für sein besonderes religiöses Bedürfniß und für das religiöse Bedürfniß der nachfolgenden Geschlechter derselben bedurfte. Aber einer solchen Annahme steht dies entgegen, daß er sich in dem funfzehnten Kapitel des Briefes an die Korinther über Tod und Auferstehung auf ähnliche Weise ausspricht, wie in dem ersten Briefe an die Thessalonicher, und doch finden wir in dem einige Monate später geschriebenen zweiten Briefe an die korinthische Gemeinde die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen, daß ein Leben in der Gemeinschaft mit Christus von höherer Art sich an die Auflösung des irdischen Daseins gleich anschließen werde; denn unmöglich läßt es sich 2 Korinth. 5, 6—8 anders verstehen, wenn Paulus als Correlatbegriffe bezeichnet von der einen Seite das Bleiben im irdischen Leibe und Fernsein von dem Herrn (jener höheren unmittelbareren Gemeinschaft mit ihm, welche auf dem Standpunkte eines jenseitigen Daseins erfolgen wird, Ermangeln), auf dem Standpunkte des Glaubens sich befinden, und von der andern Seite das Abscheiden aus dem irdischen Leibe und das Gelangen zum Herrn, zu einer innigeren, nicht mehr unter der Hülle des Glaubens verborgenen Gemeinschaft mit ihm, zur unmittelbaren Anschauung. Wie hätte er, was er meinte, als ein Abscheiden aus dem irdischen Leibe und als ein Gelangen zum Herrn bezeichnen können, wenn er die Veränderung hätte bezeichnen wollen, welche aus der Parusie Christi, seinem Kommen zu den Gläubigen hervorgehen werde? Finden wir also schon in dem zweiten Korintherbriefe dieselbe Ansicht wie in dem Briefe an die Philipper von Paulus dargestellt, so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß in den wenigen Monaten zwischen dem Zeitpunkte, in welchem er den ersten Brief an die Korinther geschrieben hatte, und dem Zeitpunkte, da er den zweiten schrieb, ein solcher Umschwung mit seiner Denkweise über diese Gegenstände erfolgt sein sollte. Aus der Vergleichung des ersten und des zweiten Briefes an die Korinther könnten wir nun also

schließen, daß, wenn Paulus in seinen früheren Erklärungen über die Auferstehung von dem Schicksale der einzelnen Seelen der Gläubigen in der Zeit zwischen dem Tode und der Auferstehung nichts erwähnte, doch die Annahme einer ununterbrochenen Fortentwickelung des höheren Lebens nach dem Tode bei ihm nicht ausgeschlossen wird. Wir müßten dann nur entweder uns denken, daß er dies, weil er alle Hoffnungen der Gläubigen für die Zukunft durch die Auferstehung Christi zu begründen und mit der Lehre von der Auferstehung zu verbinden gewohnt war, nicht besonders hervorgehoben hätte, weil er sich jenes letzte große Ereigniß damals noch so nahe dachte und sein Blick immer dahin gewandt war, oder, daß er auf das Dazwischenliegende seine Gedanken eben nicht gerichtet hätte. Da er aber immer mehr erkannte, daß jener Zeitpunkt der letzten Vollendung des Reiches Gottes nicht so nahe sei, wie er es erwartet hatte, wäre er dadurch veranlaßt worden, den früher mehr in den Hintergrund gestellten Gegenstand mehr und bestimmter hervorzuheben. Eine fortgeschrittene Erkenntniß der Eschatologie, wie sie sich unter dem erleuchtenden und leitenden Einflusse des heiligen Geistes bildete, erkennen wir überhaupt bei Paulus, wenn wir die Briefe an die Thessalonicher mit dessen späteren Briefen vergleichen, die Entrückung der Gläubigen von der Erde zur immerwährenden Gemeinschaft mit dem Herrn, 1 Thessal. 4, 17, mit der später entwickelten Lehre von der verklärten Erde als Sitz des vollendeten Gottesreiches, und 2 Thessal. 1, 7—9 mit der später angedeuteten Wiederbringungslehre.

Als das letzte Ziel setzt Paulus den vollkommenen Sieg des Reiches Gottes über alles Böse, was der Verwirklichung desselben bisher entgegenstand, über Alles, was die Entwickelung des göttlichen Lebens hemmte und trübte. Die Gläubigen werden in ihrer ganzen verklärten und über den Tod erhabenen Eigenthümlichkeit das Bild Christi auf vollkommene Weise darstellen, in die vollkommene Gemeinschaft seines göttlichen, heiligen, seligen und unvergänglichen Lebens ein=

gesetzt sein. Das vollendete Reich Gottes in der Menschheit wird sich dann allen andern Offenbarungsformen des unendlichen Gottesreiches harmonisch anschließen. Begeistert von der Aussicht auf diesen letzten aus der Erlösung hervorgehenden Triumph des Reiches Gottes, wann die Sünde mit allen ihren Nachwirkungen, dem Tode und allem Uebel, ganz werde überwunden sein, in dem zuversichtlichen Bewußtsein des durch Christus schon erlangten Sieges, der alles Nachfolgende verbürgt, ruft Paulus aus[1]): „Wo, Tod, ist nun dein Stachel? (Denn für die von der Sünde Erlöseten hat der Tod seine verwundende Kraft verloren, da sie sich schon eines ewigen göttlichen Lebens bewußt sind.) Wo, Todtenreich, ist dein Sieg? (Der Sieg, den das Reich des Todes durch die Sünde erlangt hatte.) Der Stachel des Todes aber ist die Sünde; das, was dazu dient, die Macht der Sünde recht fühlen zu lassen, ist das Gesetz. (Was das Gesetz, das uns vielmehr die Macht der Sünde in ihrem ganzen Umfange erst fühlen ließ, nicht wirken konnte, das hat Christus gewirkt, indem er uns von der Sünde und dadurch vom Tode erlösete.) Gott aber sei Dank, der uns durch unsern Herrn Jesus Christus den Sieg verleiht!" Inwiefern nun unter dem Reiche Christi verstanden wird die in der Erlösung begründete besondere vermittelnde Form, in welcher das allgemeine Gottesreich, das Reich des Bösen besiegend, zum Ziele seiner Vollendung gelangen soll, wodurch eben alles das, was in der vollzogenen Erlösung seinem Principe nach schon gesetzt ist, zu seiner vollkommenen Verwirklichung geführt werden soll — hat das so bestimmte, auf diese besondere Form bezogene Reich Christi ein Ende, wann dieses bestimmte Ziel desselben erreicht ist, wann es durch die Wirksamkeit des verherrlichten Christus dahin gebracht sein wird, daß das Reich Gottes in seiner Vollendung keinen Gegensatz mehr zu beseitigen hat, daß es keines Erlösers und Mittlers mehr bedarf. Dann wird Gott

1) 1 Korinth. 15, 55—57.

selbst auf unvermittelte Weise Alles wirken in Denen, die durch Christus zur vollkommenen Gemeinschaft mit ihm gelangt, von Allem, was der Wirksamkeit Gottes in ihnen entgegenstand, befreit, zu ungetrübten Organen des Gottes, zu dessen Verherrlichung Alles dienen soll, umgebildet worden sind. Das vermittelte Gottesreich wird in das unvermittelte übergehen. Dies ist, was Paulus 1 Korinth. 15, 27. 28 ausführt. Es entsteht der größte Irrthum, wenn das, was Paulus als das letzte Ziel einer jenseitigen und zukünftigen Entwickelung bezeichnet, von einem pantheistischen Standpunkte, wie in den falsch angewandten Begriffen von einem Zeitalter des heiligen Geistes, als das über das Christenthum hinausliegende Ziel der diesseitigen irdischen Entwickelung betrachtet wird. Nie wird es eine sündenreine Entwickelung auf Erden geben, nie eine solche, welche dem Bedürfnisse der Erlösung entwachsen, über Christus und das Christenthum hinausgekommen wäre.

Wenn wir nun aber das, was er an jener Stelle von der gänzlichen Unterwerfung und Besiegung aller Feinde des Reiches Gottes sagt, in dem strengsten Sinne der Worte verstehen, so würde daraus folgen, daß auch aller subjektive Widerstand gegen das Reich Gottes dann wegfallen, die vollkommene Einigung des kreatürlichen Willens mit dem göttlichen dann überall erfolgen werde. Dies ergiebt sich auch als nothwendig, wenn wir die Worte V. 28: „daß Gott werde sein Alles in Allem [1]," in gänzlicher Allgemeinheit verstehen; denn dann würde ja daraus folgen, daß das Reich Gottes auf subjektive Weise in allen vernunftbegabten Wesen verwirklicht sein, nichts Ungöttliches mehr vorhanden sein werde. Dann würde so in dem vollständigsten Sinne erfüllt werden, was Paulus Röm. 11, 32 ausspricht. Aber wenngleich diese Auffassung an sich möglich und in den Worten begründet ist, so sind wir doch durch den Zusammen-

---

1) Mögen wir nun das πᾶσιν als Maskulinum oder Neutrum verstehen.

hang an jener Stelle nicht hinlänglich berechtigt, die Worte in dieser Allgemeinheit aufzufassen. Es könnte jene Unterwerfung auch nur von einer objektiven und erzwungenen verstanden werden, es könnte damit gesagt sein, daß die Feinde des Reiches Gottes keine Macht mehr haben werden, gegen dasselbe etwas zu unternehmen, daß sie keinen trübenden Einfluß mehr auf die Entwickelung desselben werden ausüben können. Unter den Allen, in welchen Gott Alles sein wird, können wir auch bloß die Gläubigen verstehen, wie V. 22 unter den Allen Diejenigen, welche durch den Glauben in die Gemeinschaft mit Christus eingetreten sind [1]); und allerdings geht aus dem Zusammenhange nur die Absicht des Paulus hervor, was zur vollständigen Realisirung des Werkes Christi für die Gläubigen gehört, darzustellen.

Doch damit ist nicht ausgeschlossen, daß der Alles bis zu dem letzten Schlußpunkte der ganzen Erlösungs- und Heilsentwickelung in Einer großen Anschauung zusammenfassende Geist des Paulus sich nicht über die Gränzen der ihm zunächst vorliegenden Aufgabe erhoben haben könnte bis zu dem letzten, alle Disharmonie in vollkommenem Einklang auflösenden Endergebnisse. Und es wird doch die natürlichste Auffassung sein, zwischen dem, was 15, 23 und dem, was 24 bezeichnet ist, einen Zwischenraum zu setzen, und in diesen Zwischenraum würden die Entwickelungen fallen, welche dazu dienen sollten, das letzte Ziel der allgemeinen Wiederbringung herbeizuführen. Zuerst die Auferstehung und vollkommene Beseligung der Gläubigen; dann die allgemeine Auferstehung aller von der Sünde Befreiten und zu einem göttlichen Leben Verklärten, wann Gott sein wird Alles in Allen. Aber es ist merkwürdig, wie unvermittelt Paulus zu dem εἶτα kommt.

---

1) Wenn nicht das πάντες, sondern das ἐν τῷ Χριστῷ — daß hier Alles von Christus ausgeht, wie auf der andern Seite Alles von Adam ausging — hervorgehoben wird.

Es scheint, daß er hier mehr andeuten, als aussprechen und entwickeln wollte.

Nun können zwar auch die Worte Philipp. 2, 10. 11 so verstanden werden, daß alle vernunftbegabte Wesen sich dem Erlöser als ihrem Herrn zu unterwerfen genöthigt werden sollen, wenngleich dies nicht bei Allen auf gleiche Weise erfolgt, sondern so, daß es bei den Einen ein subjektiver innerlicher, freier, bei den Andern ein nur äußerlicher, erzwungener Gehorsam, der Gehorsam der Ohnmacht, welche gegen das Reich Christi nichts ausrichten kann, sein wird. Indessen fragt es sich, ob in den Worten: „seine Kniee beugen in dem Namen Christi, bekennen, daß er der Herr sei, zur Verherrlichung Gottes,“ nicht mehr als bloß die Bezeichnung eines solchen erzwungenen äußerlichen Gehorsams liegt, wenn wir diese Worte nach dem paulinischen Sprachgebrauche verstehen [1]? Die Stelle Coloss. 1, 20 würden wir auch auf die einfachste, ungezwungenste Weise erklären, wenn wir eine solche Beziehung der versöhnenden und erlösenden Wirksamkeit Christi auf die gefallene Geisterwelt annehmen könnten. Und wir könnten dann die drei erwähnten Stellen zusammenhalten und durch gegenseitige Vergleichung erklären. Wir würden hier wohl eine große Aussicht über den letzten Triumph des Erlösungswerkes zu erkennen haben, welche dem durch die Liebe, die ihn trieb, für das Heil der Menschen sich aufzuopfern, immer mehr verklärten Geiste des großen Apostels erst in dem letzten Stadium seiner christlichen Entwickelung aufgegangen wäre,

---

1) Die Lehre von einer solchen allgemeinen Wiederbringung würde aber mit der Lehre von ewigen Strafen, wie sie in den Evangelien vorkommt, nicht in Widerspruch stehen; denn wenngleich die im Bösen Verhärteten, sich selbst, den Folgen ihrer Handlungsweise, ihrem verschuldeten Schicksale überlassen, endlose Unseligkeit zu erwarten haben, so ist damit ein verborgener Rathschluß der göttlichen Erbarmung, vermöge dessen auch sie durch die in der Erziehung freier Wesen sich offenbarende Weisheit Gottes zur freien Aneignung der Erlösung geführt werden, nicht nothwendig ausgeschlossen.

Auf alle Fälle finden wir hier nur einzelne leise Andeutungen; und wir erkennen die Leitung der göttlichen Weisheit darin, daß in den für so verschiedene Stufen der religiösen Entwickelung bestimmten Offenbarungsurkunden nicht mehr Licht über diesen Gegenstand verbreitet werden sollte.

Anhang.

Die Lehre des Briefes an die Hebräer.

Wir wollen hier auf den dem Verfasser des Hebräerbriefes eigenthümlichen Lehrtypus noch einen Blick werfen, da wir bei demselben die Grundzüge der paulinischen Lehre nur in einer eigenthümlichen Gestaltung wiederfinden, die paulinischen Grundideen bei einem Manne von selbstständigem Geiste, der durch seine eigenthümliche Natur, seinen eigenthümlichen Bildungsgang und die Art und Weise, wie sein Uebertritt aus dem Judenthum in das Christenthum sich entwickelt hatte, von Paulus sich unterschied. Was das Erste nämlich betrifft, so werden wir bei dem Verfasser dieses Briefes nicht jenen feurigen, gewaltigen, sondern einen milderen, ruhigeren Geist, ähnlich wie das Verhältniß eines Melanchthon zu einem Luther, vorauszusetzen haben. Was das Zweite betrifft, so hatte Paulus in der Schule des Pharisäismus sich gebildet; in dem Verfasser des Hebräerbriefes erkennen wir einen Mann von alexandrinisch-jüdischer Bildung. Daher der Unterschied zwischen Beiden, daß Paulus eine mehr dialektische Bildung, durch welche das seinem Geiste ursprünglich einwohnende dialektische Element noch mehr entwickelt worden, der Verfasser des Hebräerbriefes eine mehr rhetorische empfangen, obgleich Paulus gleichwie Luther in einem sehr hohen Grade die Gabe natürlicher Beredtsamkeit besaß. Ferner scheint der Verfasser des Hebräerbriefes nicht durch eine solche Krisis, wie Paulus, sondern vermittelst einer ruhigeren, allmäligeren Entwickelung, indem ihm in den Formen des Judenthums ein verhüllter höherer Geist sich offenbarte, aus dem Judenthum zum Christenthum

übergegangen zu sein. Es ist bei ihm demnach zweierlei zu erwägen, sein eigenthümliches Verhältniß zu der alexandrinisch-jüdischen und zur paulinischen Theologie. Manche Verschiedenheit der Lehrentwickelung zwischen jenen beiden großen Lehrern der Kirche ist aber auch zu erklären aus dem eigenthümlichen Zwecke dieses Briefes, der an eine solche Gemeinde gerichtet ist, welche, wenngleich der Glaube an Jesus als den Messias bei ihr Eingang gefunden hatte, doch mit ihrem religiösen Leben noch ganz in den Formen des Judenthums befangen war [1]).

---

1) Diese Ansicht müssen wir auch gegen die von Dr. Röth in seiner lateinischen Dissertation, Frankfurt 1836, in der er zu beweisen sucht, daß dieser Brief an die aus Christen heidnischer Abkunft bestehende ephesinische Gemeinde gerichtet sei, vorgetragenen Gründe festhalten. Wie Alles sehr gut für eine aus ehemaligen Juden bestehende Gemeinde paßt und die dieser Annahme entgegenstehenden Schwierigkeiten nur scheinbare sind, so können wir uns hingegen von einer Gemeinde aus Heidenchristen, an welche ein Brief in dieser Form und mit diesem Inhalte geschrieben werden konnte, durchaus keine Anschauung machen. Und der von Anfang an hervorleuchtende genaue Zusammenhang des didaktischen und des paränetischen Elements würde sich unter dieser Voraussetzung gar nicht erklären lassen; denn eine Gemeinde aus *Heidenchristen* konnte durch Verfolgungen nur *in das Heidenthum zurückzufallen*, nicht aber *zum Judenthum* überzutreten bewogen werden. Der Inhalt dieses Briefes, welcher auf die Darstellung der Erhabenheit des Christenthums über *das Judenthum* sich bezieht, paßt also dann durchaus nicht zu der Absicht, die Leser zur Beharrlichkeit unter den Verfolgungen zu ermahnen. Der Dr. Röth beruft sich auf 3, 12; aber der Abfall von dem lebendigen Gott braucht nicht gerade Rückfall in den Götzendienst zu sein; wie die Gemeinschaft mit Gott nach der Ueberzeugung des Verfassers nur durch Christus vermittelt werden konnte, so galt ihm der Abfall von Christus auch als ein Abfall von dem lebendigen Gott. Noch weniger kann die Stelle 10, 32 in Rechnung gebracht werden; denn ohne Zweifel erschien dem Verfasser die göttliche Erleuchtung als nothwendig durch das Evangelium bedingt, und der Uebertritt von einem andern religiösen Standpunkte, auf welchem der Mensch von der Herrschaft des Princips der Sünde nicht frei werden konnte, erschien ihm als ein Uebertritt von der Finsterniß zum Lichte. Dasselbe gilt von 6, 4. Auch kann die Erwähnung der Stücke des Katechumenunter-

Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes kommen mit einander darin überein, daß sie die Unzulänglichkeit des Judenthums für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse nachweisen. Darauf bezieht es sich, wenn in diesem Briefe

richts 6, 1 nicht beweisen, daß ein solcher, wie er nur den Heiden ertheilt werden konnte, vorausgesetzt werde; denn unter der Buße von den todten Werken versteht der Verfasser ohne Zweifel die Bekehrung von allem Ungöttlichen, und unter der πίστις in diesem Gegensatze, dem paulinischen Begriffe gemäß, den Glauben in dem eigenthümlich christlichen Sinne, so daß also der Glaube an Jesus als den Messias mit eingeschlossen ist, welcher ja sonst auch in den Artikeln des Unterrichts für Heiden besonders hätte hervorgehoben werden müssen. Auch für den Unterricht der zum Christenthum übetretenden Juden war es erforderlich, das Wesen der eigenthümlich christlichen Taufe im Verhältnisse zu der johanneischen und andern Arten der Lustration auseinanderzusetzen, und die Lehre von der Auferstehung und von dem Gerichte mußte doch, wenngleich von dem größeren Theile der Juden schon früher anerkannt, im Zusammenhange mit der Lehre von Jesus als dem Messias mit manchen eigenthümlichen Modificationen auf's Neue vorgetragen werden. So erwähnt der Verfasser die allgemeinen Artikel des ersten Religionsunterrichts, welche den Juden wie den Heiden vorgetragen werden mußten. Aus 13, 9 geht nicht hervor, daß die Leser die jüdischen Speisegesetze früher nicht beobachtet hatten, also keine Juden waren, sondern nur dies, daß sie nach der Voraussetzung des Briefschreibers als Christen ihr Vertrauen nicht mehr auf solche äußerliche Dinge gesetzt hatten. Unter den mannichfaltigen und fremden Lehren werden doch auf jeden Fall noch andere eigenthümliche Meinungen, welche von den Irrlehrern mit den jüdischen Speisegesetzen in Verbindung gesetzt wurden, verstanden werden müssen. Die Stelle 11, 40 kann sich auf jeden Fall nur auf die Bezeichnung eines späteren Geschlechts (in dieser Beziehung gleichviel, ob jüdischer oder heidnischer Abkunft) beziehen, welches als ein später geborenes nicht zum Dasein gekommen und also auch nicht zur Theilnahme an dem messianischen Reiche gelangt sein würde, wenn dies früher eingetreten und also auch die Entwickelung des menschlichen Geschlechts früher abgeschlossen worden wäre. Nach der andern Auffassung hätte der Verfasser auch nothwendig in der zweiten Person zu seinen Lesern reden müssen; denn die Redefigur einer Anakoinosis läßt sich hier bei der Voraussetzung eines Verfassers von jüdischer Abkunft überhaupt ebensowenig als 2, 3, bei der Voraussetzung, daß Paulus der Verfasser dieses Briefes sei, anwenden.

7, 19 gesagt wird, daß das Judenthum nichts zur Vollendung führt, daß dessen religiöse Institute die durch dieselben dem religiösen Bewußtsein vorgehaltene Idee nicht zur Verwirklichung zu bringen im Stande waren, wie Opfer und Priesterthum im Judenthum das religiöse Bedürfniß, worauf beides sich bezieht, zu befriedigen, die Aufhebung des Zwiespaltes zwischen Gott und den Menschen zu vermitteln nicht vermochten. Es sind hier in sinnlichen Bildern die religiösen Ideen dargestellt, welche erst durch das Christenthum verwirklicht werden. Beide, Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes, machen zum Mittelpunkte der Religion die Erlösung von der Sündenschuld und Sünde, die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, woraus die Mittheilung eines göttlichen Lebens, die Quelle der wahren Heiligung, hervorgeht, und die Unzulänglichkeit des Judenthums setzen Beide eben darin, daß es dies zu verleihen nicht vermochte. Wie in diesem Briefe 8, 12; 6, 4; 9, 15 die Sündenvergebung, die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens, göttlicher Kräfte zur Heiligung als das Werk Christi, die Wirkung des Christenthums, bezeichnet, und daraus abgeleitet wird, daß erst durch dieses neue Lebensprincip die Erlöseten zur wahren geistigen Gottesverehrung, welche das ganze Leben umfaßt, fähig werden, so daß nun das ganze von dem neuen Geiste beseelte Leben ein Dankopfer für die empfangene Gnade der Erlösung werden muß; 12, 28; 9, 14; 13, 15; und so betrachtet auch Paulus das ganze christliche Leben als die wahre geistige Gottesverehrung.

Aber in der Art, wie sie diesen ihnen gemeinsamen Grundgedanken durchführen, unterscheiden sich Beide von einander. Im Gegensatze gegen die Werkheiligkeit des gesetzlichen Standpunktes und gegen die Behauptung insbesondere, daß auch den Heiden zur Erlangung der Seligkeit des Reiches Gottes die Beobachtung des Gesetzes durchaus nothwendig sei, entwickelt Paulus seine Lehre von der durch den Glauben allein, unabhängig von den Werken des Gesetzes zu erlangenden Rechtfertigung. Diese Lehre, daß Keiner durch

die Beobachtung des Gesetzes, sondern Jeder nur durch den Glauben an Jesus als den Messias und Erlöser ein Gerechter vor Gott werden könne, liegt auch dem Hebräerbriefe zum Grunde. Da aber der Verfasser dieses Briefes seine Polemik gegen Solche richtet, welche durch das Gepränge des jüdischen Tempelkultus, Priesterthums und Opferwesens noch ganz hingenommen waren und in die Gefahr geriethen, durch den Eindruck, welchen alles dies auf sie machte, von dem Christenthume ganz abgezogen zu werden, so wurde die Richtung seiner Polemik eben dadurch bestimmt, und es war die Aufgabe, in den Lesern das Bewußtsein hervorzurufen, daß durch alles jenes Gepränge das religiöse Bedürfniß doch nicht befriedigt werden könne, sondern daß alles dies nur eine Hinweisung auf das einzig wahrhafte Befriedigungsmittel enthalte. Wie Paulus nachweiset, daß das Gesetz die Rechtfertigung, deren der Mensch bedürfe, nicht verleihen könne, sondern daß durch dasselbe nur das Gefühl eines solchen Bedürfnisses, welches allein in dem Glauben an Jesus als den Erlöser seine Befriedigung finde, angeregt werde, so wird im Hebräerbriefe nachgewiesen, daß die dem Menschen für sein Verhältniß zu Gott und zum Himmel nothwendige Vermittelung durch das jüdische Priesterthum nicht gewährt werden könne, sondern daß dasselbe nur das Verlangen nach einer solchen Vermittelung hervorrufen und so auf Den hinweisen konnte, der sie allein zu verleihen vermöge.

Nun könnte aber in einer Beziehung ein Gegensatz zwischen der paulinischen Auffassungsweise und dem Lehrtypus des Hebräerbriefes stattzufinden scheinen. Paulus betrachtet den Standpunkt des Judenthums als einen aufgehobenen. Alles geht jetzt vom Glauben an Christus allein aus, mit dem Glauben ist Jeder seinem früheren religiösen Standpunkte so gut wie abgestorben, das, was ihm früherhin als Grund seines Vertrauens galt, erscheint ihm jetzt als etwas ganz Nichtiges. Hingegen nach der Anschauungsweise des Hebräerbriefes ist zwar der ganze jüdische Kultus nur ein

Schattenbild von etwas Höherem; aber der Verfasser denkt sich denselben doch als noch fortbestehend, bis einst alles Irdische und somit auch diese dem irdischen Standpunkte angehörende Form des Kultus ein Ende nehmen soll, wann die höhere Weltordnung des vollendeten messianischen Reiches eintritt. So könnten wir darin die dem ursprünglichen jüdisch-christlichen Standpunkte überhaupt eigene Ansicht finden, daß die durch das Christenthum verliehene Gemeinschaft mit dem Heiligthume des Himmels neben den noch fortdauernden Formen des das Himmlische abbildenden Kultus auf Erden fortgehen, der neue höhere Geist in den alten Religionsformen fortwirken solle. Indeß ist dies doch nur ein scheinbarer Gegensatz zwischen beiden großen Lehrern; denn es erhellt doch aus dem Ideenzusammenhange in diesem Briefe, daß der jüdische Kultus allerdings überflüssig ist, da derselbe durchaus nichts beitragen kann, die Gemeinschaft mit dem Himmel, die Versöhnung mit Gott, auf die es allein ankommt, zu verleihen. Da das Christenthum dies verleiht, da es überhaupt Alles giebt, was das religiöse Bedürfniß verlangt, wozu bedarf es dann noch eines andern Kultus?

Wenn in diesem Ideenzusammenhange der jüdische Kultus noch einen Platz finden könnte, so wäre ein Anschließungspunkt dafür nur in der Vorstellung, daß die gewissenhafte äußerliche Beobachtung alles dessen, was zum mosaischen Kultus gehöre, eine vorbereitende Reinigung und Heiligung sei, um für die Mittheilung der göttlichen Dinge durch das Christenthum fähig zu machen; — der Standpunkt, von welchem Philo in seinem Buche de migratione Abrahami einen religiösen Idealismus, der das ganze äußerliche Judenthum für überflüssig erklärte, bekämpft. Aber von der Anerkennung eines solchen noch immer fortdauernden vorbereitenden Nutzens, den das Judenthum bringe, findet sich in diesem Briefe keine Spur, sondern nach der Grundidee desselben macht die Verbindung mit Christus als dem wahren Hohenpriester alle andern Mittel zur Heiligung und Reinigung überflüssig. Wenn auch der Verfasser dieses Briefes etwa glaubte, daß

diese äußerlichen Formen des Judenthums, deren Zweck nur nur ein vorbereitender und vorbildender war, sich noch so hinschleppen würden bis zu der nicht fernen, durch Christi Wiederkunft herbeizuführenden Auflösung dieser ganzen irdischen Weltordnung, so folgt doch daraus keineswegs, daß diese Formen in religiöser Beziehung noch eine nothwendige Bedeutung hätten. Wir müssen nur immer wohl berücksichtigen, wie der Verfasser das Verhältniß des Gegenwärtigen zum Zukünftigen sich denkt. Dieses Verhältniß ist in seiner Anschauungsweise ein solches, wie in der paulinischen. Das Zukünftige ist für die Christen durch den Glauben schon ein Gegenwärtiges geworden. Sie erheben sich mit der Zuversicht des Glaubens zu dem Allerheiligsten des Himmels, das ihnen Christus eröffnet hat; 10, 22. Sie gehören schon dem himmlischen Jerusalem an, sind schon Genossen der Engel geworden; 12, 23. Sie haben schon die Theilnahme an dem für die Ewigkeit bestehenden, unwandelbaren Reiche empfangen; 12, 28. Sie haben schon Kräfte der zukünftigen Welt in sich aufgenommen. Daraus folgt nun auch, daß wie sie mit ihrem inneren Leben nicht mehr dieser vergänglichen irdischen Welt, sondern der höheren zukünftigen angehören, sie auch dem ganzen Standpunkte des Judenthums wirklich enthoben sind. Wenn 9, 9 gesagt wird, daß in dem *καιρὸς ἐνεστηκὼς* (soviel als *αἰὼν οὗτος*) ein Opferkultus verrichtet wird, welcher doch, wie alle diese äußerlichen Dinge, die rechte Beschaffenheit des inneren Lebens, deren der Mensch bedarf, um Mitglied des Reiches Gottes zu werden, die Reinigung von der Sündenschuld, nicht verleihen kann [1]), so ist dabei wohl zu bemerken, daß die Christen nicht dem *αἰὼν οὗτος*, sondern dem *αἰὼν μέλλων* angehören, und alles dies daher sie nichts angeht. Wenn der Verfasser von den äußerlichen Satzungen redet, 9, 10 [2]),

1) Paulus würde gesagt haben, daß alles dies zur Rechtfertigung nichts beitragen könne.

2) Dasselbe, was Paulus von den *σαρκικοῖς τοῦ νόμου*, von dem den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* Unterworfensein sagt.

welche bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt sind, so ist hinzuzunehmen, daß die διόρθωσις von Christus ausgeht[1]), durch ihn, der die Gläubigen von dem Joche der alten Satzungen befreit hat, schon eingetreten ist, obgleich sie in ihrem ganzen Umfange erst in der οἰκουμένη μέλλουσα erfolgen wird. In der That werden auch 13, 10 den Juden, welche dem irdischen Heiligthume dienen, entgegengesetzt die Christen, welchen der Altar des Himmels offen steht, wie er den am irdischen Heiligthume haftenden Juden verschlossen ist. Der Gegensatz zwischen Denjenigen, deren Gottesverehrung noch an der Hülle der sinnlichen, irdischen Formen festhält, und Denjenigen, welche unmittelbar zum Himmel sich erheben. Gleichwie Jesus außerhalb der Thore Jerusalems gelitten hat, so müssen nach der symbolischen Darstellungsweise dieses Briefes Diejenigen, welche ihm angehören wollen, aus dem irdischen Jerusalem, dem irdischen Heiligthume, wie dieser irdischen Welt überhaupt, ausgeschieden sein; 13, 13. So finden wir demnach hier dieselben Principien, wie bei Paulus. Zwar polemisirt der Verfasser dieses Briefes nicht gegen die Beibehaltung der äußerlichen Formen des jüdischen Kultus, er fordert nicht zur Abschaffung derselben auf; aber das würde auch Paulus in einem an solche Christen, welche ihrer volksthümlichen Abstammung und ihrem Bildungsgange nach dem Judenthume angehörten, gerichteten Briefe nicht gethan haben.

Als etwas Unpaulinisches erscheint freilich dies, daß immer nur von dem Heile Derer, die zur Nachkommenschaft Abrahams gehören, von der Beziehung Christi zu denselben allein die Rede ist. Allerdings läßt sich wohl zweifeln, ob Paulus auch, wenn er an eine ungemischt aus Juden bestehende Gemeinde schrieb, über sich hätte erhalten können, die ihn besonders beseelende Idee von dem göttlichen Rathschlusse, daß Heiden wie Juden durch den Glauben an den Erlöser dem Reiche Gottes einverleibt werden sollten, nicht

1) Wie auch der Gegensatz V. 11 beweiset.

durchblicken zu lassen, ob er nicht auch, wenn er an eine solche Gemeinde schrieb, sich würde gedrungen gefühlt haben, wenigstens auf eine apologetische Weise seinen eigenthümlichen Beruf als Verkündiger des Evangeliums unter den Heiden zu berühren. Aber doch ist es gewiß, daß Der, welcher über die Bedingungen der Aufnahme in das messianische Reich und über das Verhältniß des Judenthums zu dem Werke Christi auf die Weise sich aussprach, wie es in diesem Briefe geschieht, mit der paulinischen Lehre auch darin übereinstimmen mußte, daß wie die Theilnahme an dem ewigen Heile von dem Judenthume unabhängig, durch den Glauben an Christus allein bedingt sei, also durch die Erfüllung dieser einzigen Bedingung alle Menschen dazu gelangen können. Auch finden wir darin, daß er zum Typus Christi keinen Abrahamiden, sondern den Melchisedek wählt, eine Andeutung des messianischen Universalismus. Wenn wir berücksichtigen, daß er den λαός als Repräsentanten des theokratischen Volkes überhaupt, die Abrahamiden als Repräsentanten der für das Reich Gottes bestimmten Menschheit überhaupt betrachtet, so werden wir keinen Widerspruch zwischen ihm und Paulus mehr wahrnehmen können.

Was das Werk Christi betrifft, so scheint zwar der Verfasser dieses Briefes sich dadurch von Paulus zu unterscheiden, daß er Christi Auferstehung als Siegel der von ihm vollführten Erlösung nicht auf die Weise hervorhebt, wie wir es bei jenem bemerkten. Aber es läßt sich doch leicht nachweisen, daß dieselbe Auffassung von der Auferstehung im Verhältnisse zu dem Ganzen des christlichen Glaubens in jenem Briefe zum Grunde liegt. Es wird hier zuerst derselbe Zusammenhang zwischen Sünde und Tod vorausgesetzt, wie dies daraus hervorgeht, wenn 2, 14 gesagt wird, daß der Satan die Macht über den Tod hatte, d. h., daß der Tod nichts Ursprüngliches in der Schöpfung war, daß er erst durch den Satan, vermittelst der Sünde nämlich, welche das Werk des Satans ist, veranlaßt worden und in diesem Zusammenhange mit der Sünde, also dem Reiche des

Satans, immer fortbesteht. Auch hier wird in dem Sinne des Paulus die Sünde als der Stachel des Todes bebetrachtet, indem gesagt wird, daß die vom Schuldbewußtsein gedrückten Menschen durch die Todesfurcht in steter Knechtschaft gehalten warden, die Furcht vor dem Tode, der sich in dem Zusammenhange mit dem göttlichen Gerichte dem geängstigten Gewissen als etwas so Schreckendes darstellt, zum freudigen Genusse des Lebens sie nicht gelangen ließ. Wenn nun gesagt wird, daß Christus durch den Tod das Reich des Satans, der über den Tod die Macht hatte, vernichtete und daß er dadurch die Menschen von der Knechtschaft, in welcher sie sich vermöge der Todesfurcht befanden, befreite, so ist dabei vorausgesetzt, daß er vermöge seines heiligen Lebens durch seine Auferstehung siegreich aus dem Tode hervorging, Befreiung von Tod und Sünde, ein ewiges, seliges Leben durch dieses Siegel der Erlösung den durch ihn Erlöseten zusicherte. Es wird gesagt 5, 7, daß Christus, der, wie er die menschliche Natur mit allen ihren Schwächen außer der Sünde angenommen hatte, auch dem Tode unterworfen war, in dem Todeskampfe mit inbrünstigem Gebete und Thränen den Gott anrief, welcher aus dem Tode retten kann, und daß er wegen seiner vollkommenen Ergebung in den Willen des himmlischen Vaters, wegen seines vollkommenen Gehorsams erhört, d. h. aus dem Tode gerettet wurde vermittelst seiner Auferstehung. Der Gott des Heils wird 13, 20 als Derjenige bezeichnet, welcher den großen Führer und Regierer der Gottesgemeinde aus der Mitte der Todten hat hervorgehen lassen, — bei welchen Worten der Ideenzusammenhang zum Grunde liegt, daß Christus durch seine Auferstehung der durch ihn als Erlöser gestifteten Gottesgemeinde Führer vom Tode zum Leben geworden und ihr Heil dadurch begründet hat, daß sich Gott also, indem er ihn aus dem Tode auferstehen ließ, als der Gott des Heils erwies.

So ist demnach in der Darstellung dieses Briefes dieselbe Auffassungsweise von der Auferstehung im Zusammen-

hange des Erlösungswerkes, wie wir sie bei Paulus finden, angedeutet. Daß aber sonst von der Erhebung Christi zum Himmel weit mehr als von seiner vorhergegangenen Auferstehung in diesem Briefe die Rede ist, dies hat seinen Grund in der vorherrschenden Anschauungsform desselben, nach welcher Christus mit dem Hohenpriester der alttestamentlichen Religionsverfassung verglichen wird. Dazu gehört auch dies, daß er als Hoherpriester die Vollendung seines Berufs darin gefunden, zu Gott in den Himmel sich zu erheben und hier ewig zu verharren, um die Gläubigen für immer bei Gott zu vertreten und sie für immer mit Gott und dem Himmel in Gemeinschaft zu setzen. Es wird von dieser Seite der Gegensatz zwischen Christus und dem jüdischen Hohenpriester bezeichnet, insofern dieser in das Allerheiligste des Tempels, welches nur ein Symbol jenes wahren Allerheiligsten des Himmels ist, nur einmal im Jahre eingehen konnte und dasselbe wieder verlassen mußte, wie er selbst in dem Allerheiligsten keine bleibende Stätte fand, vielweniger Denen, für welche er das Priesterthum verwaltet, den Zutritt in's Allerheiligste eröffnen konnte. In dieser Anschauungsweise war es also nothwendig begründet, daß zur Erwähnung der Auferstehung weniger Veranlassung stattfand, und statt dessen vielmehr das, wozu die Auferstehung den Uebergangs- und Vermittelungspunkt bildet, hervorgehoben werden mußte.

Diese Idee von dem Hohenpriesterthume Christi ist aber selbst nur eine eigenthümliche Form zur Bezeichnung des allgemeinen christlichen Begriffs von Christus als dem Mittler, durch den die Gemeinschaft der durch die Sünde von Gott entfremdeten Menschheit mit Gott wiederhergestellt werden sollte. Daß der Verfasser sich gerade dieser Form bedient, das hat allerdings seinen besondern Grund in der Beschaffenheit der Gemeinden, an welche dieser Brief sich richtet und vielleicht auch in dem eigenthümlichen religiösen Bildungsgange des Verfassers selbst. Zwar geht diese Form aus der Beziehung auf das Judenthum hervor, aber zugleich wird dadurch nicht bloß ein vorübergehendes Verhältniß in

dem geschichtlichen Entwickelungsgange des Christenthums bezeichnet, sondern es hangt mit einem bleibenden Verhältnisse desselben zur menschlichen Natur zusammen. Dies Bleibende ergiebt sich aus der Beziehung zu dem in dem gegenwärtigen Zustande überhaupt nothwendig gegründeten religiösen Standpunkte, vermöge dessen der Mensch in dem Bewußtsein seiner irdischen Beschränktheit und seiner Sünde einer Vermittelung, die unendliche Kluft zwischen ihm selbst und dem in der Ferne ihm erscheinenden heiligen Gott auszufüllen, sich bedürftig fühlt. Daher dies Bedürfniß in allen Religionen auf den verschiedensten Standpunkten der Bildung sich Mittel seiner Befriedigung dichtet, eine Priesterkaste, oder einzelne, durch entweltlichende Askese zur Vollkommenheit gelangte Heilige, oder irgend eine Art von Mittelwesen, welche die Einbildungskraft ersinnt, mannichfache sinnliche Gegenstände als Anschließungspunkte für das zu Gott sich hinaufschwingende religiöse Bewußtsein. Christus hat dieses der menschlichen Natur unverleugbare Bedürfniß, welches ein selbst der Erlösung und Vermittelung bedürftiger Mensch zu befriedigen nicht im Stande war, für immer befriedigt, und dadurch ist nun fernerhin alles Priesterthum und aller Opferkultus überflüssig gemacht und aufgehoben. Die Erlöseten sind in Beziehung auf die Vermittelung ihres Verhältnisses zu Gott von keinem Andern mehr abhängig. Durch ihn sind sie mit Gott und dem Allerheiligsten des Himmels für immer verbunden, in der Gemeinschaft mit ihm, durch ihn als den ewig bei Gott lebenden Hohenpriester, erheben sie sich immer zu Gott, er ist es, der sie immer bei Gott vertritt, durch die Beziehung zu ihm ist ihr ganzes Leben ein Gott geweihtes und Gott wohlgefälliges; 7, 25. 26. Dies stimmt nun wieder ganz zusammen mit dem, was Paulus nach der gegebenen Entwickelung über die fortdauernde Vermittelung für das Gottesbewußtsein in den Gläubigen, über das ganze christliche Leben als ein Dankopfer der Erlösung, über den durch Christus vermittelten freien Zutritt zu Gott, lehrte; und aus der Art, wie er die

jüdischen Ideen vom Tempel, vom Opfer, vom sinnlichen Kultus auf das Christenthum anwendet, werden wir mit Recht schließen können, daß auch eine solche Anwendung der Idee des Priesterthums bei ihm Raum findet.

Zur Verwirklichung dieser Idee für die Menschheit gehörte, daß Christus, der seinem göttlichen Wesen nach als der Logos die Ableitung alles kreatürlichen Daseins aus Gott und den Zusammenhang desselben mit Gott vermittelt, alle Schwächen, Leiden, Versuchungen und Kämpfe Derjenigen, die er als Priester vertreten sollte, aus eigener Erfahrung kennen lernen mußte, um die Bedürfnisse, in denen er ihnen helfen sollte, recht verstehen, das rechte Mitgefühl mit ihrer Schwäche haben zu können, das rechte Vertrauen ihnen einzuflößen. Zugleich aber wird das Leiden Christi betrachtet in jenem zwiefachen Gesichtspunkte der leidenden und thätigen Genugthuung, welchen wir in der Darstellung der paulinischen Lehre entwickelt haben. Beides kommt hier zusammen in dem Begriffe des von Christus als dem Hohenpriester dargebrachten vollgültigen Opfers, wodurch das geleistet wird, was durch keinen Opferkultus bewirkt werden konnte. Die Beziehung des Leidens Christi als des Sündenlosen zu den Sünden der Menschheit wird so dargestellt, daß gleichwie auf symbolische Weise die Sünden des Volkes auf das Opferthier übertragen wurden (als wenn dasselbe, was das Volk verschuldet, leiden sollte), auf ähnliche Weise Christus in seinem Opfer die Sünde der Menschheit auf sich genommen hätte, sein erlösendes Leiden die Bürgschaft für das Nicht-mehr-vorhandensein jener Sündenschuld; 9, 28. Was die andere von Paulus bezeichnete Seite des Werkes Christi, seinen thätigen Gehorsam betrifft, so wird es in diesem Briefe besonders hervorgehoben, daß Christus nach der göttlichen Ordnung, indem er in allen menschlichen Versuchungen, unter den schwersten Todeskämpfen als den Heiligen sich erwies, dadurch die Hohepriesterwürde sich erringen mußte; 5, 7. 8. Das Opfer Christi erhält seine rechte Bedeutung selbst nur in diesem ethischen Zusammenhange, nicht als ein

opus operatum, wie ein Thieropfer, sondern als die Handlung Dessen, der ewiges göttliches Wesen in der menschlichen Natur offenbarend, die vollkommene Einigung des Göttlichen und Menschlichen in einem heiligen Menschenleben darstellend, dies auch im Tode bewährte, dem Gipfelpunkte eines Lebens, welches die Offenbarung des ewigen Gottesgeistes in einer sündenlosen heiligen Menschheit war. Die Bedeutung des Todes Christi wird darauf gegründet, daß er vermittelst eines ewigen Geistes als einen fleckenlosen sich Gott opferte. So unterscheidet der Hebräerbrief nun auch, wie es bei Paulus geschieht, zwei Abschnitte des Lebens Christi. Seine Erscheinung auf Erden, da er in die Gemeinschaft der die Last der Sünde tragenden Menschheit einging, um sie von der Sünde zu befreien — und sein Leben als der Verherrlichte, das zur Sünde in keiner Beziehung mehr steht, sondern in dem sich nur darstellt, was er durch sein vollkommen heiliges Leben erlangt und was die durch ihn von der Sünde Befreiten, zur vollkommenen Gemeinschaft seines seligen Lebens Berufenen, zu erwarten haben; 9, 28.

Durch das, was Christus auf diese Weise vollbracht, hat er nun den Anforderungen der Heiligkeit Gottes, der sittlichen Weltordnung an die Menschheit ein für alle Mal objektiv Genüge geleistet. Die durch die Sünde verunreinigte Menschheit konnte in das himmlische Heiligthum nicht eingehen. Sie mußte zuerst gereinigt und geweiht werden, um in die Gemeinschaft des Himmels eintreten zu können [1]). Dies von Christus objektiv vollbrachte Werk wirkt fort in seinen Folgen bis zur Besiegung alles dessen, was sich der Verwirklichung des heiligen Reiches Gottes in der Menschheit entgegenstellt, bis zur vollkommenen Realisirung jener

1) Vermöge einer Uebertragung des Subjektiven auf das Objektive redet der Hebräerbrief 9, 23 von einer Reinigung des himmlischen Heiligthums selbst, insofern es durch die Sünde der Menschheit verunreinigt worden wäre, wenn diese ohne eine vermittelnde Reinigung demselben hätte einverleibt werden können.

jetzt erst im Glauben ergriffenen höheren Welt in der geheiligten Menschheit.

Als dasjenige, wodurch dies Objektive von Jedem angeeignet und diese Reinigung subjektiv in ihm vollzogen wird, erscheint auch hier der Glaube, wodurch man in die Gemeinschaft mit Christus eingeht; 3, 6. 14. Die Zuversicht des Glaubens, vermittelst dessen man die Reinigung durch das Blut Christi sich aneignet, wodurch das Herz gereinigt wird von dem Schuldbewußtsein; 10, 22. Dasselbe, was Paulus als Rechtfertigung durch den Glauben bezeichnet, nur mit Anspielung auf die Besprengung mit dem Opferblute, gemäß der durch diesen Brief ganz hindurchgehenden Beziehung auf den jüdischen Kultus. Wie bei Paulus muß sich der Glaube bewähren in der Beharrlichkeit; 10, 36; 3, 14. Und wir finden auch denselben Zusammenhang zwischen Glauben, Hoffnung und Liebe angedeutet 10, 23. 24.

Wie bei Paulus liegt der besonderen christlichen Anwendung des Begriffs vom Glauben eine allgemeinere Auffassung desselben zum Grunde, als eine allgemeinere Grundrichtung des Gemüths, ohne welche keine Gemeinschaft mit dem Göttlichen, kein religiöses Leben zu Stande kommen kann, und es wird dieser Begriff in diesem Briefe auf eine noch allgemeinere Weise, als wenn Paulus den rechtfertigenden Glauben bei Abraham nachweiset, begründet. Es wird darunter verstanden ein Ergreifen des Unsichtbaren durch die ganze Richtung des Gemüths, eine Hingabe des Geistes an etwas Unsichtbares vermöge eines Aktes der inneren Selbstbestimmung, wodurch sich der Mensch über den vorliegenden Naturzusammenhang erhebt, in eine sich ihm offenbarende höhere Weltordnung mit der Richtung seines inneren Lebens wirklich eingeht. Der Glaube ist nach 11, 1 dasjenige, wodurch der Gegenstand der Hoffnung schon wie gegenwärtig vorhanden ist[1]), wodurch sich der Mensch von der Realität

---

1) Wie Theodoret sagt, *δείκνυσιν ὡς ὑφεστῶτα τὰ μηδέπω γεγενημένα.*

dessen, was er nicht sinnlich wahrnehmen kann, überzeugt. Wenn er in der fortlaufenden Kette der Erscheinungswelt nur Sichtbares aus dem Sichtbaren, eine Erscheinung aus der andern sich entwickeln sieht und der an der irdischen Erscheinung haftende Verstand aus diesem Causalzusammenhange Alles erklären und begreifen will, so erhebt sich hingegen der Glaube zu einem Akte der schöpferischen Allmacht, als dem Urgrunde alles Daseins, er erkennt, daß die Welt geworden durch Gottes unsichtbares Schöpferwort, V. 3. Es liegt nun auch nach dem, was wir schon früher bemerkt haben, dieselbe eigenthümlich christliche Anwendung des allgemeinen Begriffs vom Glauben hier zum Grunde, nur daß dasjenige, was Paulus mit dem Namen der Rechtfertigung durch den Glauben bezeichnet, hier vermöge der vorherrschenden Beziehungen auf den jüdischen Kultus unter andern Formen bezeichnet wird. Und ferner wird nach der besonderen paränetischen Richtung dieses Briefes der Glaube besonders dargestellt von Seiten der Beharrlichkeit unter allen Leiden und Kämpfen des irdischen Lebens, der Glaube in der bis an das Ende beharrlichen Richtung auf das Zukünftige, ein Glaube, der dem Ziele der Vollendung beharrlich entgegengeht und durch den man so reif wird für jenes letzte Ziel (die τελείωσις). Durch diesen Glauben folgt man Christo nach, der das vollkommene Muster eines solchen dargestellt hat, der durch die unter allen Versuchungen und Kämpfen ausharrende Glaubenstreue in jene Herrlichkeit eingegangen ist, wohin die Gläubigen auf demselben Wege ihm nachfolgen sollen; 12, 2. Aber durchaus mit Unrecht hat man in diesem Briefe einen solchen Gegensatz mit dem paulinischen Begriffe vom Glauben finden wollen, als wenn derselbe nur, wie von dem Standpunkte eines todten Judaismus, als eine Beziehung auf etwas Zukünftiges aufgefaßt würde. Es ergiebt sich schon aus jenem hier zum Grunde liegenden allgemeinen Begriffe vom Glauben, wie wir ihn entwickelt haben, und aus dem ganzen Ideenzusammenhange dieses Briefes, daß durch den Glauben

ein lebendiger Zusammenhang zwischen Gegenwart und Zukunft vermittelt wird. Durch denselben ist nach der Lehre dieses Briefes das Zukünftige schon gewissermaßen dem Geiste ein Gegenwärtiges geworden, obgleich diese Gegenwart eine nothwendige Richtung auf eine vollkommnere Entwickelung, eine Vollendung in der Zukunft, hat. Mit dem Glauben ist gegeben die Erfahrung von der Herrlichkeit des göttlichen Wortes, 6, 5; durch den Glauben ist man der zukünftigen Welt, der himmlischen Gottesstadt schon einverleibt; 12, 22. Durch den Glauben wird man schon theilhaft jener Kräfte der zukünftigen Welt, ein partielles Vorausnehmen des Zukünftigen; der Glaube dringt hindurch durch den Vorhang, der dem menschlichen Auge das Allerheiligste des Himmels noch verhüllt und er geht schon in dasselbe ein; 6, 19.

Was noch das Verhältniß zwischen den Ideen dieses Briefes und den Ideen der alexandrinisch-jüdischen Theologie, wie sie sich in den Schriften Philo's darlegt, betrifft, so kommt hier Alles zurück auf einen der am tiefsten eingreifenden Gegensätze, dem Gegensatze zwischen dem Standpunkte des religiösen Realismus und dem des religiösen Idealismus, demjenigen Standpunkte, welchem das Positive und Geschichtliche in der Religion nur als symbolische Einkleidung allgemeiner Ideen gilt und als Anregungs- und Erziehungsmittel für den Geist, zur Betrachtung der Idee sich zu erheben — und demjenigen Standpunkte, auf welchem die Religion als etwas in keinen Gedanken Aufzulösendes und Aufgehendes, als eine selbstständige Macht im Leben anerkannt, eine durch geschichtliche Thatsachen vermittelte Lebensgemeinschaft mit Gott als das höchste Ziel zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses betrachtet wird.

In dieser gänzlichen Verschiedenheit des religiösen Standpunktes ist auch die Verschiedenheit in der Auffassung des alten Testaments und des Judenthums begründet. Philo betrachtet das Geschichtliche und Positive im Judenthume nur als symbolische Hülle allgemeiner Ideen, welche großentheils von einem ganz andern Standpunkte entlehnt waren und

die er mit unhistorischer Willkür in das Judenthum hineinlegte. Der Verfasser des Hebräerbriefes faßt das Judenthum nach seiner wahren welthistorischen Bestimmung und Beziehung auf, die Verwirklichung des Reiches Gottes durch Christus vorzubereiten, in sinnlichen Formen das Göttliche vorzubilden, das einst wirklich in die Menschheit eintreten sollte. Wenn er daher auch im Einzelnen den Buchstaben willkürlich deutet, so liegt doch eine höhere Nothwendigkeit diesen Deutungen zum Grunde, die Beziehung zu den Thatsachen der Religion, von welchen die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses der Menschheit ausgeht und welche durch das Judenthum wirklich vorbereitet werden sollten. Die vorherrschende Idee dieses Briefes, die Idee vom Hohenpriesterthume Christi, hat eine durchaus realistische, geschichtlich begründete, auf das religiöse Grundbedürfniß der Menschheit sich beziehende Bedeutung. Nicht der Logos an sich ist der Hohepriester, sondern er konnte dies nur sein, insofern er die menschliche Natur sich aneignete und in dieser auf die bemerkte Weise die Erlösung der Menschheit vollbrachte. Christus, der Verherrlichte, zum Himmel Erhobene, leistet für das religiöse Leben das wirklich, was das unverleugbare religiöse Bedürfniß in dem Priesterthume sucht. Hingegen bei Philo heißt der Logos an sich der Hohepriester, als die in der Schöpfung geoffenbarte Gottesvernunft, durch welche dieselbe mit Gott zusammenhängt. Diese Vernunft, welche das höchste Wesen, das ὄν, offenbart, welche nur würdige, erhabene Ideen von demselben mittheilt, wird daher der Hohepriester Gottes in der Schöpfung genannt. Als der ideale Grund der Erscheinung vertritt sie die Welt der Erscheinung bei Gott; denn in der Idee ist Alles vollkommen, in der Erscheinung mangelhaft. Der Logos ist daher als der *κόσμος νοητὸς* der *παράκλητος*, der *ἱκέτης* für den *κόσμος αἰσθητός*. Diese Idee wird in dem Melchisedek und in dem jüdischen Hohenpriester symbolisch dargestellt[1]).

---

1) S. Leg. allegor. III. §. 26, wo von dem Melchisedek als dem

So sehen wir hier von der einen Seite abstrakte allgemeine Ideen, welche für das religiöse Leben gar keine Bedeutung haben können, von der andern Seite aus der Mitte der religiösen Erfahrung genommene Anschauungen. Von der einen Seite die Sprache der Religion willkürlich gedeutet nach einer auf fremdem Boden erwachsenen Spekulation, von der andern Seite nach dem in dem Gemüthe gegründeten Inhalt, den sie zu bezeichnen bestimmt und geeignet ist. Hierher gehört auch eine Stelle, in welcher der Brief an die Hebräer die Kraft des Logos auf eine ähnliche Weise, wie Philo, bezeichnet, bei welcher man aber durchaus keinen hinlänglichen Grund zu der Annahme hat, daß der Verfasser jenes Briefes die Worte Philo's wirklich vor Augen gehabt habe. Es ist das Gemeinsame[1]) die Bezeichnung einer Alles durchdringenden schneidenden Schärfe des Logos. In dem Hebräerbriefe aber wird hier wieder etwas aus der Mitte der religiösen Erfahrung Gegriffenes, die lebendige, das Gemüth durchdringende, richtende und strafende Macht der göttlichen Wahrheit bezeichnet, die Macht, durch welche alles verborgene Schlechte aufgedeckt wird, vor welcher keine Täuschung bestehen kann. Philo aber versteht darunter das logische Theilungsvermögen, insbesondere in der Anwendung auf die göttliche Vernunft, diejenige Wirksamkeit derselben, vermöge welcher sie die Gränzen der verschiedenen Arten des Daseins bestimmt, die verschiedenen Klassen der Geschöpfe geordnet

---

Symbol des Logos die Rede ist, *ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος, κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα καὶ ὑψηλῶς περὶ αὐτοῦ λογιζόμενος.* De Cherubim §. 5 der Logos als *ἱερεὺς* und *προφήτης* für die Seele. De sacrif. Abel et Caini §. 36: *Ὁ πεφευγὼς ἐπὶ τὸν θεὸν καὶ ἱκέτης αὐτοῦ γεγονὼς λόγος.* Der Hohepriester stellt in seinem Gewande das Symbol der Welt dar, *ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ*, die Welt nach platonischer Idee. De vita Mos. III. §. 14.

1) Hebr. 4, 12 und Quis rer. divinar. haeres §. 26.

hat, aus dem Einfachen das Zusammengesetzte hervorgehen ließ [1]).

---

2. Die Lehre des Jakobus.

Wir gehen von der Lehrentwickelung des Paulus zu der Lehrform des Jakobus über, welche den Gegensatz zu jener zu bilden am meisten geeignet ist. Wie dies von dem Standpunkte des Jakobus überhaupt gilt, so ist es auch auf die darin begründete Verschiedenheit in der Entwickelung der Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben anzuwenden. Wir werden, wenn wir beide Lehrtypen mit einander vergleichen, die Einheit desselben von Christus ausgegangenen Geistes darin erkennen, nur daß dieser bei dem Jakobus sich noch nicht aus der Hülle des früheren alttestamentlichen Standpunktes zu solcher Freiheit entwickelt und auch in der begrifflichen Form sich nicht so weit durchgebildet hat. Wir können den hier bestehenden Gegensatz nur als einen formellen, nicht als einen materiellen bezeichnen.

Diese Verschiedenheit hangt sowohl mit der Verschiedenheit ihres eigenthümlichen religiösen Entwickelungsganges [2]), als mit der Verschiedenheit ihres eigenthümlichen Wirkungskreises genau zusammen. Was das Letzte betrifft, so müssen wir berücksichtigen, daß Jakobus von seinem Standpunkte nicht wie Paulus eine selbstständige und unabhängige Wirksamkeit des Evangeliums unter den Heiden gegen die An-

---

1) Ἵνα ἐννοῇς θεὸν τέμνοντα, τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἑξῆς ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις, τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ, ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς.

2) S. oben S. 553.

maßungen jüdischer Werkheiligkeit vertheidigen mußte, sondern daß er Solchen, bei welchen der Glaube an Jesus als Messias mit den gewöhnlichen praktischen Irrthümern des fleischlichen Judenthums sich verschmolzen hatte, die Anforderungen dieses Glaubens an das Leben entgegenzuhalten und die Stützen ihres falschen Vertrauens ihnen zu entreißen sich gedrungen fühlte. Wenn Paulus Denen, welche auf die rechtfertigende Kraft der Werke des Gesetzes ihr Vertrauen setzten, das Nichtige dieser Gesetzeswerke im Verhältnisse zur Rechtfertigung nachweisen und ihnen darthun mußte, daß nur von dem Glauben die Rechtfertigung und Heiligung ausgehen könne, so mußte hingegen Jakobus Solchen, welche durch einen Glauben in dem oben bezeichneten jüdischen Sinne vor Gott gerechtfertigt zu sein meinten, nachweisen, daß ein solcher Glaube, mit welchem der Lebenswandel in Widerspruch stehe, etwas ganz Bedeutungsloses sei [1]).

---

1) Zur Bekräftigung unsrer oben ausgesprochenen Behauptung, daß die Polemik des Jakobus auf keinerlei Weise gegen Paulus gerichtet sei, dient noch dies, daß das von ihm angeführte Beispiel der Rahab durchaus nicht auf einen Gebrauch, den Paulus von einem solchen gemacht hatte, sich beziehen kann; denn die Art, wie die Lehre vom Glauben im eilften Kapitel des Briefes an die Hebräer entwickelt wird, konnte gewiß zu einer solchen Polemik keine Veranlassung geben, da in diesem Abschnitte das gläubige Vertrauen gerade als ein solches, welches zu Handlungen antreibt, dargestellt und auch der Glaube der Rahab als ein solcher, der sie die Kundschafter aufzunehmen bewog, bezeichnet wird. Gerade das wird hier hervorgehoben, was Jakobus verlangt, und es ist daher für jene Antithese hier gar kein Raum. Paulus kann aber auch in seinen mündlichen Vorträgen das Beispiel der Rahab nicht gebraucht haben; denn in jenen Stellen des Buches Josua fand er nichts, was er für seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit benutzen konnte. Weder von einer πίστις, noch von einem δικαιοῦσθαι vor Gott ist dort die Rede, und darauf allein kam es ja dem Paulus an, wie eben darauf die von ihm angeführten Stellen Genes. 15 und Habakuk 2 sich beziehen. Gerade dieses Beispiel der Rahab, welches nur aus der Beziehung auf die Lehre des Paulus sollte erklärt werden können, zeugt vielmehr dagegen. Nur von dem Gesichtspunkte aus, dem wir gefolgt sind, erklärt sich die Anführung eines solchen Beispiels.

Er sagt: „Gleichwie eine in bloßen Worten dem Nothleidenden erwiesene Theilnahme etwas Nichtiges ist, so ist auch ein Glaube ohne Werke etwas durchaus Eitles.“ Er vergleicht demnach den nicht durch Werke sich offenbarenden Glauben mit der vorgeblichen, die Theilnahme nur in Worten beweisenden, nicht durch Werke bewährenden Liebe. Aus welcher Vergleichung erhellt, daß, wie das, was er hier als vorgebliche Liebe bezeichnet, nach seinem Urtheile den Namen der Liebe in der That nicht verdiente, dasselbe auch von diesem vorgeblichen Glauben gilt. Sowie er durch das, was er gegen die Bedeutung einer nur in Worten sich zeigenden Liebe sagt, nicht den Werth der Liebe selbst kann herabsetzen wollen, ebensowenig kann er durch das, was er gegen die Bedeutung eines nur im äußerlichen Bekenntnisse sich darstellenden Glaubens sagt, den Werth des Glaubens beeinträchtigen wollen. Er meint einen solchen Glauben, der keine Werke mit sich führt, einen an sich todten, das heißt einen solchen, welcher des von selbst die Werke erzeugenden göttlichen Lebens ermangelt. In Beziehung auf diesen nothwendigen inneren Zusammenhang zwischen Glauben und Werken sagt Der, welchen Jakobus als Vertreter des von ihm selbst gutgeheißenen Standpunktes reden läßt, zu Dem, welcher auf jenen werklosen Glauben vertraut, 2, 18: „Zeige mir, wie bei dir Glaube ohne Werke bestehen kann, so will ich dir aus meinen Werken den Glauben erweisen.“ „Sowie der Leib ohne Seele — sagt er 2, 26 — ein todter ist, so ist auch der Glaube ohne die Werke ein todter.“ Der Vergleichungspunkt ist hier aus dem Ganzen abzuleiten, nicht ausdrücklich im Einzelnen bezeichnet. Es versteht sich von selbst, daß Jakobus nicht kann sagen wollen: die Werke, das Aeußerliche, verhielten sich zum Glauben, wie die Seele zum Leibe; sondern er kann, was auch allein mit den so eben entwickelten Gedanken desselben übereinstimmt, nur dies meinen: der Mangel der Werke sei ein Beweis davon, daß dem Glauben dasjenige fehle, was der Seele als dem Belebenden des Leibes entspreche, die Werke seien also die Lebenszeichen des Glaubens.

Zum richtigen Verständnisse seiner Lehre vom Glauben dienen auch die Beispiele, welche er von dem ächten und von dem unächten Glauben anführt. Von der einen Seite der Glaube der bösen Geister an Einen Gott, der sie nur mit Schrecken erfüllt, von der andern der Glaube Abrahams. Jakobus giebt hier dem Begriffe πίστις eine zwiefache Anwendung. In dem ersteren Falle, wo vom Glauben der Bösen die Rede ist, macht sich das Gefühl der Abhängigkeit von einem allmächtigen, höchsten Wesen zwar als etwas Unverleugbares, als eine unüberwindliche Macht geltend, aber es ist nur ein leidentlicher Zustand (ein πάθος), welchem die Spontaneität, die freie Receptivität und Selbstthätigkeit des Geistes keineswegs entspricht, sondern womit die ganze innere Lebensbestimmung in Widerspruch steht. Das Gefühl der Abhängigkeit von Gott ist etwas, das man nicht zurückzuweisen vermag, so gern man auch möchte. In dem zweiten Falle ist der Glaube nicht bloß etwas Leidentliches, unabhängig von der Selbstbestimmung des Menschen Bestehendes, sondern es findet eine selbstthätige Aneignung der gefühlten Abhängigkeit durch die Willensrichtung statt, und es wird dadurch jene bestimmendes Princip des ganzen Lebens. Daher in jener ersteren Beziehung die Werke, wie die ganze innere Lebensrichtung, mit dem, was von diesem Standpunkte Glauben genannt wird, in Widerspruch stehen müssen, in der andern die vom Glauben ausgehende innere Lebensrichtung nothwendig durch Werke sich offenbart. Das Werk Abrahams, welches Jakobus anführt, ist ja auch nichts Anderes als der Ausdruck jener unbedingt Gott vertrauenden Ergebung in den göttlichen Willen, welche dem Paulus gleichfalls das Merkmal der ächten, Gott wohlgefälligen δικαιοσύνη Abrahams ist. Aber Paulus hob in dem Gegensatze gegen eitele Werkgerechtigkeit das innerliche Moment von dem hervor, was Jakobus im Gegensatze gegen ein opus operatum des Glaubens von Seiten der äußerlichen Erscheinung bezeichnet. In dieser Beziehung konnte er sagen: Durch seine

ἔργα erwies sich Abraham als ein δίκαιος, der Glaube wirkte mit den Werken zusammen, um ihn als einen ächten δίκαιος zu charakterisiren, durch die Werke bewährte sich die πίστις als eine τελεία. Wenn die heilige Schrift sagt, daß dem Abraham sein Glaube von Gott als Gerechtigkeit zugerechnet wurde, so ist dies nur zu verstehen von einem solchen die Werke als Merkmale seiner Aechtheit mit sich führenden Glauben. Gewiß konnte Jakobus, der an die göttliche Allwissenheit glaubte, nicht annehmen, daß das äußerliche Werk dazu erfordert wurde, um die Gesinnung Abrahams Gott offenbar zu machen; aber dies wollte er sagen, daß der Glaube den Abraham vor Gott nicht hätte rechtfertigen können, wenn er nicht ein solcher gewesen wäre, der sich seiner inneren Beschaffenheit nach durch solche Werke offenbaren mußte. Aber freilich würde Paulus denselben Begriff πίστις nicht auf zwei einander so sehr entgegengesetzte religiöse Standpunkte angewandt, er würde das, was bei den bösen Geistern stattfindet, schwerlich mit diesem Namen bezeichnet, er würde nicht zwischen einer fides informis und einer fides formata unterschieden, sondern nur den durch die Liebe wirksamen Glauben mit diesem Namen bezeichnet haben. So würde er auch wohl, wenngleich er in der Bestreitung der falschen Richtung mit dem Jakobus hätte übereinstimmen müssen, doch die Bestreitung anders eingerichtet haben. Er würde, wie an mehreren Stellen des Römerbriefes, den nothwendigen inneren Zusammenhang zwischen dem Glauben und einer sittlichen Umwandlung nachgewiesen, Jenen, die zu glauben vorgaben, gezeigt haben, daß das, was wirklich den Namen πίστις verdiene, gar nicht bei ihnen vorhanden sei. Die Elemente zu einer solchen Nachweisung finden sich aber auch bei Jakobus, da er 1, 18 von einer neuen Geburt, einer neuen Schöpfung, welche vom Glauben ausgehe, redet. Aber es ist seine Art nicht, was in den Begriffen liegt, so systematisch zu entwickeln, wie Paulus zu thun pflegt. Dieser zeigt uns so zu sagen Spekulatives und Praktisches in inniger Durchdringung, Jakobus ist durchaus praktisch, viel=

mehr als spekulativ. Er bleibt bei der empirischen Erscheinung stehen, wo Paulus auf den tiefsten innerlichen Grund zurückgeht und daraus Alles ableitet. Dem Paulus ist der Mittelpunkt von Allem, der Hauptpunkt, um den sich Alles bei ihm dreht, das Verhältniß des Menschen zu Gott, der große Umschwung darin, daß der von Gott entfremdete Mensch wieder ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werden konnte. Nur dem Blicke des in das Innerste des Geistes schauenden Gottes, vor dem die unsichtbare Welt enthüllt daliegt, stellt sich in der inneren Thatsache des die Erlösung ergreifenden Glaubens die ganze neue Lebensrichtung dar, welche daraus hervorgehen muß, mit Allem, was sich bis zur Vollendung des christlichen Lebens daraus entwickeln wird. Vor den Augen des in das Unsichtbare Blickenden ist der Mensch gerecht, indem er glaubt, gerechtfertigt durch seinen Glauben. Jakobus aber, der darauf sieht, wie die Sache in der Erscheinung sich darstellt, wie in der zeitlichen Entwickelung sich Alles allmälig herausstellt, er nimmt das Zusammenwirken von Glauben und Werken zur Rechtfertigung des Menschen in Anspruch; denn wie Paulus erkennt er nur den durch die Liebe thätigen Glauben, von dem die neue Schöpfung im Menschen ausgeht, als den rechtfertigenden an, und dieser muß sich ja dadurch, daß er in Werken sich ausprägt, von Allem, was sonst Glauben genannt wird, unterscheiden. Wenn nun Jakobus sagen wollte, daß es der zur Erscheinung kommenden Werke bedürfe, um daß der Mensch auch vor Gott als gerecht erscheine, dann würde freilich ein materieller Widerspruch zwischen ihm und Paulus stattfinden. Aber so gewiß Jakobus Gott als den Allwissenden, das dem kreatürlichen Blicke Verborgene Durchschauenden, anerkannte, mußte er auch erkennen, daß der rechte Glaube, die darin begründete ächte Gesinnung Gott schon offenbar sei, ehe sie sich durch solche Merkmale vor dem Blicke der Menschen zu erkennen gebe. Nur das erhellt: die Gesichtspunkte, von denen Beide ausgehen, die Richtung ihrer Reflexion ist etwas durchaus Verschiedenes. Es ist die große

Verschiedenheit zwischen den Standpunkten Beider: Paulus richtet seinen Blick vor Allem auf das Objektiv-Göttliche, den Grund der Erwählung von Gott, worauf das Vertrauen des Menschen beruhen soll, Jakobus auf das Subjektiv-Menschliche, was, vorausgesetzt die göttliche Thatsache, von der Alles ausgehen muß, der Mensch von seiner Seite thun muß.

Zwar könnte zwischen Beiden auch darin ein Widerspruch zu bestehen scheinen, wenn der Eine als das Merkmal des Standpunktes der Gesetzgerechtigkeit die Losung bezeichnet: Thue dies, so wirst du leben, der Andere hingegen von seinem eigenen Standpunkte aus sagt: Wer es thut, wird selig sein in seinem Thun [1]); und wir geben gern zu, daß Paulus sich nicht so ausgedrückt haben würde. Aber dieser Gegensatz löst sich auf, wenn man die verschiedenen Beziehungen, in denen beides gesagt ist, wohl unterscheidet. Paulus redet von dem *νόμος* als dem Inbegriffe der einzelnen gebietenden Vorschriften und von dem Menschen des gesetzlichen vorchristlichen Standpunktes. Jakobus meint das durch den Messias geoffenbarte neue Lebensgesetz, welches er als den *νόμος τέλειος* bezeichnet in Beziehung auf das dadurch zur Vollendung gelangte Judenthum, wie Christus in der Bergpredigt das Evangelium als die Erfüllung des Gesetzes darstellt. Er nennt in jenem Zusammenhange 1, 25 dasselbe zugleich das Gesetz der Freiheit, ohne Zweifel in der Hinsicht, weil, wer dies Gesetz in sich aufgenommen, einen freien, aus der inneren Lebensbestimmung hervorgehenden Gehorsam leiste in der Liebe. Er setzt dies Gesetz dem *λόγος*, der verkündigten Lehre Christi gleich. Durch diese Lehre wird das Gesetz zu einem Gesetz der Freiheit und einem vollkommenen, insofern erst in dem Worte

1) Paulus von dem gesetzlichen Standpunkte, welchen er dem evangelischen entgegensetzt: *Ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς.* Jakobus von seinem eigenen: *Ὁ ποιητὴς ἔργου οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.*

Christi das Gesetz seine Erfüllung findet und erst von dem Glauben an den Erlöser der freie Gehorsam der Liebe ausgeht. So erscheint der christliche Standpunkt, der das Gesetz verklärt in sich aufnimmt, als der der Freiheit und Vollendung im Gegensatz zu dem früheren Standpunkte der Knechtschaft und der Unvollkommenheit. Indem nun so Jakobus mit dem Paulus übereinstimmt, obgleich er keinen solchen Gegensatz, wie dieser, zwischen dem Evangelium und dem Gesetz gemacht haben würde, sind wir doch jene der paulinischen verwandte Ausdrucksweise des Jakobus nicht von dem Einflusse des Paulus abzuleiten berechtigt, sondern wir werden das Gemeinsame vielmehr auf den göttlichen Urquell der Offenbarung Christi, in dessen Worten wir den Anschließungspunkt dafür nachweisen können, zurückführen müssen. In Beziehung also nun auf das Gesetz als Gesetz Christi sagt Jakobus, was auch Paulus hätte zugeben müssen: das bloße Kennen könne nichts nützen, sondern es komme darauf an, daß man diese Lehre nicht zu einem Gegenstande müßiger Betrachtung mache, sondern daß sie sich als das lebenbestimmende Gesetz wirklich erweise; wer diese Lehre im Leben ausübe, werde in seinem Thun selig sein [1]), nur wer durch das Christenthum sein Leben bestimmen lasse, könne im Leben die beseligenden Wirkungen desselben erfahren, er werde in dem von dem Christenthume ausgehenden Wirken sich selig fühlen.

Jakobus war fern davon, nach Art jüdischer gesetzlicher Werkheiligkeit vielmehr auf eine Vielheit einzelner guter Werke als auf die Einheit des ganzen Lebens die sittliche Anforderung zu beziehen; denn gerade dies gehört zu dem

---

1) Das ἐν Jakob. 1, 25 „durch" zu übersetzen, ist man keineswegs berechtigt. Auch das ἔσται spricht dafür, daß Jakobus die Seligkeit nicht bloß als etwas aus dem Thun als äußerliches Ergebniß Hervorgehendes, sondern als etwas in dem Thun Begründetes und als nothwendig begleitendes Gefühl dieses Thuns sich dachte; man kann wohl an die Makarismen der Bergpredigt denken; vergl. auch Schneckenburgers treffliche Bemerkungen zu dieser Stelle.

Ausgezeichneten dieses Briefes, womit auch dessen Polemik in Beziehung auf den Glauben zusammenhängt, daß er Glauben, Erkennen und Handeln auf die Einheit des ganzen, von einem göttlichen Sinne ausgehenden Lebens zurückführte, aller Vereinzelung dessen, was nur in diesem Zusammenhange seine rechte Bedeutung erhalten kann, sich entgegenstellt. So sagt er: es täusche sich selbst, wer meine, die Gottesverehrung bestehe in gewissen einzelnen Handlungen, sie bestehe in der ganzen Richtung eines gottgeweihten Lebens, darin, daß man sich unberührt von allem Ungöttlichen erhalte. Er bekämpft das oberflächliche sittliche Urtheil, nach dem man die Uebertretung gewisser Gebote sich verzeihen zu können glaubte, wenn man nur gewisse Sünden mied. Das Gesetz sei eine Einheit und wer nur in Einem Stücke dasselbe übertrete, sei der Uebertretung des ganzen schuldig. In der Liebe ist auch nach dem Jakobus die Erfüllung des ganzen Gesetzes gegeben; 2, 8. Er spricht daher besonders gegen Diejenigen, welche eine Verschuldung durch Worte als etwas Geringfügiges zu betrachten pflegten, und gegen Solche, welche die Lobpreisung Gottes, die sie häufig im Munde führten, mit lieblosem Aburtheilen verbinden zu können glaubten. Dies sei ein Widerspruch: es könne nicht aus derselben Quelle Gutes und Böses hervorgehen, es komme darauf an, daß die Sprache Organ Einer das ganze Leben in Worten und Werken beherrschenden Gesinnung sei. Auch in Beziehung auf das Theoretische sagt er: die wahre Weisheit und das wahre Wissen in der Religion müsse sich im Ganzen des Lebenswandels offenbaren. Er betrachtet auch das ganze christliche Leben als Ein Werk. Die Beharrlichkeit, welche aus der Bewährung des Glaubens unter den Versuchungen hervorgeht, soll ein vollkommenes (das heißt nicht bloß in einzelnem Guten bestehendes, sondern das Ganze des Lebens umfassendes) Werk haben; 1, 4. Von dem praktischen Christenthume sagt er, daß der ποιητὴς ἔργου in seiner ποίησις selig ist; 1, 25.

Wenngleich Jakobus von dem Gesichtspunkte ausging,

daß das Christenthum der zur Vollkommenheit erhobene νόμος sei, so faßte er dies doch keineswegs auf ebionitische Weise so auf, daß Christus das mosaische Gesetz nur durch Hinzufügung einzelner Vorschriften, wie etwa die in der Bergpredigt gegebenen, vervollkommnet habe, so daß er ihn nur als den höchsten Gesetzgeber und Lehrer betrachtet hätte, sondern er erkannte das eigenthümliche Wesen des Christenthums in der Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprincips, welches die Vollziehung des Gesetzes von innen heraus erzeugt. Er sah in dem Messias den Urheber einer neuen sittlichen Schöpfung durch das von ihm mitgetheilte göttliche Lebensprincip, er bezeichnet das Wort der Wahrheit als das eine Wiedergeburt, eine neue Schöpfung erzeugende; 1, 18. Das Wort soll in das Innerste der menschlichen Natur eindringen und sie von innen heraus umbildend, ihre Rettung vollbringen; 1, 21. Er war aber auch fern davon, zu glauben, daß der Christ den Anforderungen des Gesetzes der Freiheit, welches den von der Liebe ausgehenden freien Gehorsam verlangt, ganz entsprechen und so durch seinen Lebenswandel allein gerechtfertigt werden könne. Er sagt, sich mit einschließend, daß Alle mannichfach fehlen; 3, 2. Ein Jeder, sagt er, muß durchdrungen von dem Bewußtsein, wie sehr er selbst der göttlichen Erbarmung bedarf, um vor dem göttlichen Gerichte bestehen zu können, dadurch von selbst getrieben werden, Barmherzigkeit gegen Andere zu üben; 2, 13.

Allerdings darf man auch nach dem Gesagten die Verschiedenheiten in der dogmatischen und ethischen Lehrweise zwischen beiden Aposteln, auf die wir selbst aufmerksam gemacht haben, nicht wegleugnen; aber es läßt sich doch nachweisen, daß, wenngleich der christliche Geist in dem einen Lehrtypus freier entwickelt und mehr durchgebildet erscheint als in dem andern, doch derselbe Geist beiden zum Grunde liegt. Allerdings würde sich Paulus, wenngleich er die guten Werke als die nothwendigen Merkmale der neuen Schöpfung des Geistes und die nothwendigen Früchte der

vorhandenen inneren Gerechtigkeit betrachtete, doch nicht so ausgedrückt haben, daß der Mensch nicht allein durch den Glauben, sondern auch durch seine Werke gerechtfertigt werde, daß Glauben und Werke zusammenwirken müßten zu seiner Rechtfertigung. Er würde dies nicht allein in Beziehung auf die der Lebensbildung durch den Glauben vorangehenden Gesetzeswerke, von welchen gleichfalls Jakobus dies nicht aussagte, sondern auch in Beziehung auf die aus dieser Lebensbildung hervorgehenden Werke nicht gesagt haben; denn immer betrachtete er die πίστις allein als dasjenige, wodurch der Mensch ein vor Gott Gerechter wird und ist, und woraus alles andere Gute sich von selbst mit innerer Nothwendigkeit entwickelt; und das aus der πίστις hervorgehende Leben der Gläubigen erscheint ihm doch immer noch als ein durch die Beimischungen der σάρξ getrübtes, weshalb die rechtfertigende Kraft auch den Werken, welche Früchte des Glaubens sind, nicht beigelegt werden kann. Indeß da, wie wir bemerkten, Jakobus die fortdauernden Mängel des christlichen Lebens und das Bedürfniß einer Sündenvergebung auch von dem christlichen Standpunkte noch anerkennt, da er voraussetzt, daß der Christ die Erbarmung Gottes, der er selbst immer noch bedürfe, nur dann erlangen könne, wenn er selbst Erbarmung gegen Andere übe, so schwindet die materielle Differenz. Paulus nähert sich von der andern Seite, wo er weniger dogmatisch bestimmt, nicht in dem gewöhnlich von ihm verfolgten polemischen Gegensatze sich ausdrückt, dem Jakobus; denn da doch nach seinem Begriffszusammenhange die Werke als Ausdruck des Glaubens und der dadurch erlangten δικαιοσύνη nothwendig zu dem christlichen Leben gehören und durch das Ganze des Lebenswandels der Glaube sich bewähren muß, so sagt er daher, wo es ihm wichtig ist, dies recht hervorzuheben, daß Jeder das ihm Gebührende empfangen werde, nach dem Bösen oder Guten, das er im irdischen Leben gethan habe; 2 Korinth. 5, 10. Allerdings läßt sich diese Ausdrucksweise leicht auf die paulinischen Grundideen zurückführen und mit denselben in Einklang

bringen. An den Früchten, den aus dem Glauben hervorgehenden Früchten muß sich der Unterschied zwischen dem, was ächter und was nicht ächter Glaube war, bewähren und es wird sich darin auch der graduelle Unterschied zu erkennen geben in Beziehung auf das Maaß, in welchem der Glaube das Leben durchdrungen hat. Wenngleich bei der Erlösung, Rechtfertigung, Mittheilung des neuen göttlichen Lebens, durch welches der Mensch zur Vollbringung guter Werke erst tüchtig gemacht wird, alles Werk der Gnade ist, so findet doch auch nach der Lehre des Paulus der Begriff von einer vergeltenden Gerechtigkeit, von einem Lohne seine Anwendung auf die Art, wie die Menschen nach der in ihnen zu Stande gekommenen neuen Schöpfung sich thätig erweisen, die Art, wie sie die ihnen verliehene Gnade selbstthätig anwenden. Doch wenn man solche in dem Zusammenhange der paulinischen Lehre wohlbegründete Ausdrücke vereinzelt betrachtet, könnte man eben so gut, wie in denen des Jakobus, einen Widerspruch mit dem paulinischen Lehrbegriffe darin zu sehen glauben. Es ließe sich der Lehrtypus des Jakobus darin finden.

Ferner wie Jakobus ganz Jude war, aber ein vom Glauben an Jesus als den Messias erfüllter Jude, wie es sein Ziel war, die Juden auf demselben Wege, auf welchem er dazu gekommen, von dem Judenthume aus und innerhalb der gewohnten volksthümlich theokratischen Formen zum Glauben an Jesus als den Messias zu führen, so stellt er daher Christus nicht, wie Paulus, der unter den in keiner volksthümlichen Beziehung zu dem Gesetze stehenden Heiden wirkte, als Auflöser des Gesetzes, sondern als Erfüller desselben dar, und diese Auffassungsweise fand in Matth. 5, 17 ihren Anschließungspunkt [1]). Das Gesetz wurde ihm daher dem Geiste nach etwas Anderes, wie wir nachgewiesen haben. Aber er nahm den neuen Geist in den alten Formen auf, ähnlich wie manche Katholiken, welche zu einer freieren

1) S. Leben Jesu. 4. Aufl. S. 146 f.

evangelischen Ueberzeugung gelangten, doch in den alten Kirchenformen noch befangen blieben, ähnlich wie Luther, als er schon zu dem Bewußtsein der Glaubensgerechtigkeit gelangt war, ehe er aber der daraus im Gegensatze gegen die herrschende Kirchenlehre fließenden Folgerungen sich bewußt worden. Und so wollte Jakobus, wenngleich er anerkannte, daß die Heiden durch den Glauben an Jehovah und den Messias dieselben theokratischen Rechte, wie die das Gesetz beobachtenden Juden erhielten, doch nicht, daß die gläubigen Juden das Gesetz zu beobachten aufhören sollten; s. Apostelgesch. 15, 21 [1]). Und was er Apostelgesch. 21, 21 zu Paulus sagt, enthält die Ansicht, daß dieser Unrecht thun würde, wenn er die unter den Heidenvölkern zerstreuten gläubigen Juden die Beobachtung des Gesetzes zu verlassen verleitete. Davon war nun auch Paulus freilich fern; er ließ Juden Juden bleiben, wie auch die Heiden ihre volksthümliche Art und Bildung in Beziehung auf alles das, was dem Geiste des Evangeliums nicht widerstritt, beibehalten sollten; er selbst verleugnete die jüdische Volksthümlichkeit und Bildung nicht, feierte die jüdischen Feste mit den Juden, wo er Gelegenheit dazu hatte. Aber natürlich mußte er, da er die religiöse Verbindlichkeit des Gesetzes in jeder Hinsicht als aufgelöset betrachtete, auch in der äußerlichen Beobachtung desselben freier werden, und er konnte kein Bedenken tragen, sondern er mußte sich vielmehr verpflichtet fühlen, davon abzuweichen, sobald es höhere Rücksichten verlangten, sobald die Beobachtung des Gesetzes in seinen Berufsthätigkeiten und seinen Berufsverhältnissen irgendwie hemmend für ihn werden konnte, wie z. B. wenn ihm der freiere Umgang mit den Heiden dadurch erschwert wurde. Er lebte unter Heiden wie ein geborner Heide; Barnabas und Petrus thaten dasselbe; Gal. 2, 14. Dazu würde sich Jakobus wohl nicht so leicht haben verstehen können, und er bedurfte auch für seinen

1) Die gläubigen Juden bedürften keiner neuen Vorschriften, sie wüßten, was sie als Juden zu beobachten hätten; s. oben Bd. 1. S. 216 f.

Wirkungskreis dieser so weit ausgedehnten Freisinnigkeit nicht, da ihm sein Festhalten an der Beobachtung des Gesetzes für seinen besonderen Wirkungskreis nur förderlich sein konnte.

Mit der Verschiedenheit in dem Lehrtypus beider Apostel hängt auch wohl die Art zusammen, wie sie die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit behandeln. Jakobus wiederholt das Gebot Christi buchstäblich, wie dieser es gegeben hatte, doch aber so, daß er es dem Sinne und Geiste nach richtig verstand. Unter Christen soll kein Eid zur Versicherung erfordert werden, ihre Wahrheitsliebe und das gegenseitige Vertrauen unter ihnen soll so groß sein, daß das Ja und Nein als Versicherung hinreicht; so sollen sie von Anfang an sich davor hüten, durch Lüge oder Meineid sich verdammlich zu machen; Jak. 5, 12. Paulus erwähnt das Gebot Christi in dieser Form des Buchstabens nicht, sondern nur das, was es in Beziehung auf die Gesinnung bezweckte, daß die Christen unter einander nur Wahrheit reden sollten, weil sie sich wie Glieder zu einander verhielten, weil ein Glied von dem andern die Wahrheit zu fordern hat, die Sprache eben dazu da ist, die geistige Gemeinschaft, in welcher die Glieder als Glieder unter einander stehen müssen, zu vermitteln und darzustellen. Daraus läßt sich nun auch leicht die auf das Verhältniß aller Menschen zu einander sich beziehende Verpflichtung ableiten, da alle Menschen als vernünftige, zur Verwirklichung des Reiches Gottes geschaffene Wesen sich in dieser Beziehung wie Glieder zu einander verhalten und die Sprache zur Vermittelung und Darstellung dieses ihres Verhältnisses zu einander ihnen gegeben ist; Ephes. 4, 25. Und er trägt bekanntlich kein Bedenken, wo er das ihm gebührende Vertrauen bei Allen nicht voraussetzen kann, und wo es ihm besonders wichtig ist, seinen Worten zuversichtlichen Glauben zu verschaffen, einer solchen Betheuerungsformel, die ein Eid genannt werden kann, sich zu bedienen.

Wie das vorherrschend ethische Element überhaupt den

Brief des Jakobus auszeichnet, so auch die Richtung, jeden Schein einer Ursachlichkeit der Sünde von Gott zu entfernen und die nachdrückliche Behauptung des freien Willens, dessen Selbstbestimmung die nothwendige Bedingung aller göttlichen Gnadenwirkungen sei. Keiner entschuldige sich bei den Reizungen zum Bösen, die ihn treffen, damit, daß er ihnen nicht widerstehen könne, daß eine höhere Macht, ein Verhängniß, eine göttliche Vorherbestimmung zur Sünde ihn fortreiße. Von Gott sei es fern, zum Bösen Einen zu versuchen. Wie ihn, den Heiligen und Seligen, nichts Böses berühren könne, so versuche er auch Keinen zum Bösen, sondern es sei die Jedem einwohnende sündhafte Lust, durch die Jeder zum Bösen gereizt werde. Diese gebe auch den Versuchungen des Satans einen Anschließungspunkt, so daß aber Keiner gegen seinen Willen durch dessen Macht zur Sünde könne fortgerissen werden; 4, 7. So soll Jedem der Grund, sich bei seinen Sünden mit den Versuchungen durch Gott oder durch den Satan zu entschuldigen, genommen sein, indem dem Gläubigen das Vermögen zugeschrieben wird, durch seine höhere sittliche Natur (das Bild Gottes in ihm) und die Leitung des göttlichen Geistes der sündhaften Lust und den Versuchungen des Satans zu widerstehen, — es sei seine Schuld, wenn er unterliege und zur Vollbringung der Sünde sich fortreißen lasse. Er solle nur seinen Willen dem Willen Gottes unterordnen und in der Gemeinschaft mit Gott dem bösen Geiste widerstehen, so werde dieser von ihm fliehen, alle Versuchung zum Bösen werde an dem ernsten und gottergebenen Willen scheitern. Es solle nur Jeder durch seine Willensbestimmung Gott sich hingeben und Gott werde ihm nicht fehlen; 1, 13—16; 4, 7. 8. Jakobus setzt wie Paulus zwei Faktoren in den Gläubigen voraus, das durch Christus wiederhergestellte Bild Gottes und die noch anklebende sündhafte Lust, welche den von außen kommenden Reizungen einen Anschließungspunkt gebe. Wenn er sagt, daß diese die Thatsünde erzeugt, 1, 15, so ist damit nicht gesagt, daß sie selbst etwas rein Natürliches, sittlich Gleich-

gültiges sei, sondern vielmehr wird vorausgesetzt, daß das Element in der menschlichen Natur nach ihrem dermaligen Zustande, welches, wenn man demselben nicht widersteht, sondern sich demselben hingiebt, die Thatsünde aus sich erzeugt, an sich selbst etwas Sündhaftes sei. Aber Jakobus hält sich mehr an die Erscheinungsseite des sittlichen Lebens, er geht nicht so wie Paulus in dem Römerbriefe auf die Wurzel des Gegensatzes zwischen dem Guten und Bösen in den Tiefen des Gemüths zurück; doch bildet er auch von dieser Seite ein wichtiges Glied in dem vollständigen Entwickelungsgange der christlichen Lehre. Die Art, wie er über die freie Willensbestimmung im Verhältnisse zu einer göttlichen Causalität in Beziehung auf das Böse und das Gute sich ausspricht, giebt uns eine wichtige Ergänzung der Lehrweise des Paulus, wo dieser, wie in der Lehre von der Gnadenwahl, Prädestination, der Unbedingtheit der göttlichen Rathschlüsse, vermöge seiner religiösen Eigenthümlichkeit und seines praktischen oder elenktischen Zwecks nur die Eine Seite der christlichen Wahrheit hervorhebt, nur von dem Einen Grundtone der christlichen Gemüthsstimmung ausgeht und die andere Seite mehr in den Hintergrund treten läßt. Daher, wenn man aus solchen einzelnen, nicht im Zusammenhange mit der Analogie der ganzen neutestamentlichen Glaubenslehre verstandenen Stellen sich ein Lehrsystem bilden wollte, Irrthümer entstehen mußten, welche man, die Vergleichung der einander gegenseitig ergänzenden apostolischen Entwickelungsstufen und der eigenthümlichen Lehrtypen benutzend, würde vermeiden gelernt haben [1]).

---

1) In Beziehung auf den ganzen hier behandelten Gegenstand will ich auch noch aufmerksam machen auf die Abhandlung eines mir theuern ausgezeichneten jungen Theologen, Frommann (jetzt Dr. Frommann, Pastor der evangelisch-lutherischen Petrigemeinde in St. Petersburg), in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1833, 1stes Heft. Es wird dem aufmerksamen Leser erhellen, daß ich in der gegebenen Darstellung nicht von dem Standpunkte einer dogmatischen, alle Gegensätze ausgleichen wollenden Befangenheit, sondern von dem, was unbefangene

3. Die Lehre des Johannes.

Dieser Apostel hatte in dem Verhältnisse zu Paulus mit dem Jakobus dies gemein, daß er durch seine eigenthümliche Geistesart und durch seine eigenthümliche frühere Geistesentwickelung zu keiner solchen Begriffsdurchbildung, wie der dialektische Paulus, geeignet und geneigt war. Wenn aber bei Jakobus das praktische, so war bei Johannes das intuitive Element in der Durchdringung mit dem praktischen das vorherrschende, mehr große Anschauungsformen von den Grundverhältnissen des inneren Lebens, als Begriffe, welche die Gegensätze bis in's Einzelne entwickeln. In Hinsicht seiner eigenthümlichen christlichen Lebensentwickelung unterschied er sich von Paulus dadurch, daß er nicht durch mannichfache Kämpfe und Gegensätze hindurch aus einer solchen gewaltsamen Krisis zum Glauben an den Erlöser und zu dem darin begründeten Frieden gelangt war. Gleichwie Jakobus war auch er durch einen ruhigeren Entwickelungsgang zu seinem christlichen Standpunkte hindurchgedrungen; aber er unterschied sich wieder von dem Jakobus dadurch, daß sich nicht zuerst im Judenthume sein höheres Leben zu einer eigenthümlichen Gestaltung ausgebildet hatte, daß er nicht erst von diesem Standpunkte allmälig zu dem Glauben an Christus gelangt war und jener dann wieder auf seine Auffassung des Christenthums zurückwirkte, sondern bei ihm von Anfang an aus der Anschauung der Erscheinung Christi und der Gemeinschaft mit ihm alle Entwickelung des höheren Lebens sich herausbildete. Wie durch die Betrachtung eines vollkommenen göttlich-menschlichen Lebens, in welchem das Urbild der Menschheit verwirklicht vor seinen Augen sich darstellte, das Bewußtsein des inneren Zwiespaltes zuerst in

---

historische Betrachtung und genetisch-historische Entwickelung mich erkennen ließ, ausgegangen bin. Aber freilich gegen die Verdächtigung durch die Befangenen, welche sich für die allein Unbefangenen halten, kann ich mich verwahren zu können nicht hoffen.

ihm hervorgerufen wurde, so gewann er auch durch das Hineinleben in die Gemeinschaft mit Dem, in welchem jenes göttlich-menschliche Leben ihm erschienen war, die Kraft, diesen Zwiespalt zu besiegen. Daher dreht sich bei ihm Alles um den einfachen Gegensatz — das göttliche Leben in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, der Tod in der Entfremdung von ihm. Wie Alles bei ihm von der unmittelbaren Anschauung und Erfahrung in dem Umgange mit dem Erlöser ausging, so wurzeln alle seine religiösen Auffassungsformen im Leben und beziehen sich auf die ganze Einheit desselben. Es kann daher von einer Sonderung des bloß Praktischen und des bloß Theoretischen nicht die Rede sein, sondern beides geht von der ganzen Lebensrichtung aus. Dies zeigt sich in den inhaltreichen Worten: Leben, Licht, Wahrheit, und deren Gegensatz: Tod, Finsterniß, Lüge. Wie in der Gemeinschaft mit Gott, dem Urquell alles Lebens, welche nur durch seine Selbstoffenbarung in dem Logos vermittelt werden kann, der Geist des Menschen sein wahres Leben findet, wie, wenn in diesem wahren Leben das Bewußtsein des Geistes sich entwickelt, das Leben das Licht des Geistes wird und der Geist in der Wahrheit lebt, sie zu seinem Lebensprincip hat, so ist mit der Losreißung des Geistes von seinem Urquell, mit der Trennung des Selbst- und Weltbewußtseins von dem Gottesbewußtsein Tod, Unseligkeit, Finsterniß und Lüge gesetzt. Der menschliche Geist, geschaffen nach dem Bilde des göttlichen Logos, sollte durch die Gemeinschaft mit dieser göttlichen Lebensquelle erleuchtet werden; mit dem Leben in Gott, dem göttlichen Leben als dem wahren Leben des Geistes, war auch von selbst das wahre Licht der Erkenntniß gegeben. Indem aber der Mensch durch seine Willensrichtung dem Ungöttlichen sich zuwandte, wurde er dadurch von dieser Quelle seines wahren Lebens und des Lichtes entfremdet, und er war nun nicht mehr für die Aufnahme desselben empfänglich. Der göttliche Logos hört zwar nicht auf, den Seelen der Menschen sich zu offenbaren, gleichwie Paulus sagt, daß sie in Gott leben, weben und sind,

sein Licht scheint in die Finsterniß der von Gott abgewandten Menschheit hinein, von welchen Einstrahlungen alles Wahre und Gute, das der persönlichen Erscheinung des Logos voranging, abzuleiten ist; aber dieser Offenbarung stellte sich die undurchdringliche Macht der Finsterniß entgegen [1]). Daher mußte der Logos selbst die trennenden Schranken durchbrechen, den von Gott entfremdeten Menschen sich nahe bringen, als die göttliche Lebensquelle in den Formen einer ganz von ihm angeeigneten menschlichen Natur, einem ihm ganz zum Organ dienenden sinnlichen Menschenleben sich offenbaren und mittheilen, so zur Anschauung von dem göttlichen Leben, das in ihm ist, und zur Theilnahme an demselben die Menschen hinführen; Joh. 1, 7—14.

Als der Gipfel und Repräsentant dieser selbstsüchtigen,

1) Mit der von Frommann in seinem trefflichen Werke über den johanneischen Lehrbegriff, Leipzig 1839, S. 249 vorgetragenen Auffassung, daß Johannes in den ersten Worten 1, 5 das Verhältniß der menschlichen Natur in ihrem Urstande zu der Offenbarung des göttlichen Logos schildere, und daß er erst in dem zweiten Theile dieses Verses „καὶ ἡ σκοτία“ von dem seit dem Sündenfalle bestehenden Verhältnisse rede, mit dieser Auffassung kann ich durchaus nicht übereinstimmen. Nach ihr würde die σκοτία in den ersten Worten, um in der Sprache der Scholastiker zu reden, den Zustand des Menschen auf dem Standpunkte der pura naturalia, als einen informis negative bezeichnen, und von der Offenbarung des Logos sollte die gratia informans, deren der Mensch zur Vollendung seiner geistigen Natur bedurfte, ausgehen. Aber nirgends findet sich bei dem Johannes die Vorstellung von einem solchen bloß negativen Verhältnisse des Geistes zu dem Logos als einer nur noch außerhalb der Gemeinschaft mit ihm bestehenden, noch nicht erfüllten Empfänglichkeit. Die Finsterniß bezeichnet bei ihm immer einen schon bestehenden Gegensatz gegen das göttliche Licht des Logos, ein Vorherrschen des Ungöttlichen. Seiner Anschauungsweise widerspricht es gewiß, daß er sich den nach dem Bilde des Logos geschaffenen Geist des Menschen nach seinem Urstande anders als in der Gemeinschaft mit der göttlichen Licht- und Lebensquelle des Logos gedacht haben sollte. V. 4 bezieht sich auf das, was der Logos seinem Wesen nach für die Menschheit war (sein sollte); dann geht aber Johannes, V. 5, gleich zu dem Zustande der durch ihre Willensrichtung von Gott abgewandten Menschheit über.

von dem Zusammenhange mit Gott losgerissenen und daher der Finsterniß und der Lüge hingegebenen Richtung erscheint der Satan; Joh. 8, 44. Er steht nicht[1] in der Wahr-

1) Frommann behauptet in seinem angeführten Werke S. 332 u. d. f., daß der Satan nach dem johanneischen Begriffe nichts Anderes sei als „der den Menschen verführende Weltgeist in concreter Persönlichkeit gedacht," das Princip des Bösen in der Welt hypostasirt. Der Begriff von einer gefallenen Intelligenz soll diesem Apostel ganz fremd sein. Aber wenn dieses so wäre, müßte es doch auf eine von diesen drei Weisen gedacht werden. Entweder er hätte mit Bewußtsein die Form einer solchen Personification gewählt, oder eine solche religiöse Zeitvorstellung, welche nur aus einer Verkörperung des Begriffs vom Bösen hervorgegangen wäre, hätte sich, ohne daß er sie zum Gegenstande besonderer Reflexion gemacht, seines Geistes bemächtigt (nach der schleiermacherschen Auffassungsweise), oder er hätte wirklich den Satan als ein absolut böses Wesen, das von Ewigkeit her dagewesen, betrachtet. Das Erste anzunehmen, dazu kann man gewiß nicht die mindeste Berechtigung nachweisen; was das Zweite betrifft, so ist diese Lehre zu sehr in das ganze Lehrsystem des Johannes verflochten, als daß man nicht glauben müßte, er sei über den Inhalt dieser Vorstellung zu reflektiren, einen bestimmten Begriff über das Wesen des Satans und dessen Verhältniß zu Gott sich zu bilden, gedrungen gewesen. Die Annahme eines absoluten Dualismus ist aber gewiß eine mit dem johanneischen Theismus durchaus unvereinbare. So bleibt nichts Anderes übrig, als die Voraussetzung, daß er den Satan als die zuerst von Gott abgefallene Intelligenz gedacht habe. Die Stelle Joh. 8, 44 enthält durchaus nichts dieser Annahme Widerstreitendes. Die Leute, welche Christus nach ihrer Sinnesart dort mit dem Satan vergleicht, wollte er ja auch keineswegs als als von Natur böse Wesen bezeichnen, sondern als solche, welche durch allmälige Unterdrückung ihrer gottverwandten Natur zu dieser Unempfänglichkeit für das Wahre und Gute, zu dieser habituellen Verkehrtheit gelangt wären. Frommann sagt S. 335, daß der Fall eines guten Engels doch auch wieder ein auf ihn wirkendes böses Urprincip voraussetze und daß man, um die Existenz des Satans zu erklären, immer wieder zu der Annahme eines andern Satans getrieben würde. Aber dies erledigt sich durch das, was wir oben S. 667 Anmerk. über die nothwendige im Begriff des Bösen selbst begründete Unerklärbarkeit des Ursprungs der Sünde bemerkt haben. — Das Gesagte müssen wir von Neuem behaupten gegen alle Versuche, einen absoluten Dualismus bei Johannes finden zu wollen. Die Lehre von einem gefallenen Geiste, von dem alles Böse abzuleiten

heit, er kann mit der ihm einmal zur Natur gewordenen Richtung keinen Haltpunkt in ihr, keinen Punkt, wo er festen Fuß in derselben zu fassen vermöchte, finden, weil keine Wahrheit in ihm ist. Es fehlt ihm nach der ihn beherrschenden lügenhaften Richtung das Organ, um die Offenbarung der Wahrheit in sich aufzunehmen und sich ihr anzuschließen.

Wo der geschaffene Geist dem sich offenbarenden Gott oder dem Logos ganz und rein sich hingiebt, da ist Wahrheit. Wo er von diesem Zusammenhange sich losreißt und in dieser selbstsüchtigen Losgerissenheit lebt, denkt und handelt, da ist Lüge. Wie die Wahrheit nach dem Johannes von der Richtung des ganzen Lebens auf Gott ausgeht, so ist daher auch das Wahre und das Gute ihm eins, und von der andern Seite Sünde und Lüge. Indem der Geist der Offenbarung der ewigen Wahrheit sich entzieht, das ursprüngliche Wahrheitsbewußtsein in sich unterdrückt, erfolgt Selbstbelügung und Belügung Anderer. Daher wird der Satan als Lügner und Vater der Lüge dargestellt. So ergiebt sich demnach der allgemeine Gegensatz: Diejenigen, welche in der Lebensgemeinschaft mit Gott sich befinden, ein göttliches Leben von ihm empfangen haben, aus Gott geboren sind und daher Kinder Gottes genannt werden, und Diejenigen, welche in der Lebensgemeinschaft mit jenem Geiste, von dem zuerst alle Richtung der Sünde und der Lüge ausgegangen ist, sich befinden, oder welche aus der

---

sei, ist man als die einzige, wodurch die Idee von einem Satan mit der der johanneischen Theologie offenbar zum Grunde liegenden streng theistischen Auffassung sich vereinigen läßt, bei ihm vorauszusetzen berechtigt, wenn sich nichts dieser Voraussetzung Widerstreitendes nachweisen läßt, wie sicher nichts dieser Art bei ihm nachgewiesen werden kann. Einen solchen Dualismus aber, wie er in dem Begriff des Herakleon vom Satan gegründet ist, kann man nicht ohne Weiteres bei dem Johannes vorauszusetzen sich erlauben, sondern man müßte bestimmte Aussprüche desselben anführen, welche durchaus von einer solchen Auffassung zeugten.

Welt sind, der Welt angehören, insofern unter der Welt hier nicht verstanden wird das Objektive als Solches, die Welt als Schöpfung Gottes, welche daher selbst als in dem Logos begründet, als Offenbarung Gottes, etwas an sich Gutes ist, sondern die Welt in subjektiver Beziehung, insofern das Bewußtsein des Menschen an ihr haftet und sie von der Beziehung auf Gott losreißt, so daß dadurch das Weltbewußtsein als das allein herrschende, von dem Zusammenhange mit dem Gottesbewußtsein losgerissene, bezeichnet wird.

Wie nun nach dem Johannes die Theilnahme an jenem göttlichen Leben nur durch den Glauben an den Erlöser bedingt ist, bildet dieser einen neuen Abschnitt der Entwicklung im Gegensatze gegen das früher vorwaltende Princip, gegen den Zustand der Entfremdung von Gott, der Verderbniß, aus welcher der Gläubige heraustritt. Wenngleich wir bei Johannes keine so durchgeführte Darstellung der menschlichen Natur in ihrer Entfremdung von Gott finden, wie bei Paulus, was aus der bemerkten Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise, wie der eigenthümlichen Art der von ihm herrührenden Schriften zu erklären ist, so läßt es sich doch leicht nachweisen, daß dieselbe mit dem Wesen des Christenthums zusammenhangende Grundanschauung bei ihm vorhanden ist. Wir finden hier denselben Gegensatz zwischen dem, was die menschliche Natur als solche in dem Zustande ihrer Entfremdung von Gott ist und zu erzeugen vermag, und dem höheren Standpunkte, zu dem sie durch die naturumbildende Kraft eines ihr mitgetheilten göttlichen Lebensprincips erhoben wird, dem σαρκικὸν und dem πνευματικόν. Wenn Johannes in seinem Proömium 1, 12 die Kinder Gottes als solche bezeichnet, welche nicht von irgend einem bestimmten menschlichen Geblüte und überhaupt nicht aus dem, was die menschliche Natur zu verleihen vermag, entsprossen sind, wenn Christus zu dem Nikodemus sagt, was von dem Fleische geboren ist, ist Fleisch, so ist dies allerdings zunächst dem jüdischen Wahne entgegengesetzt, daß die äußerliche Abstammung

von dem theokratischen Volke auf die Theilnahme an dem Reiche Gottes und die Würde der Kinder Gottes ein sicheres Anrecht verleihe; aber dieser temporäre Gegensatz wird hier aus einer in ganz allgemeiner Beziehung ausgesprochenen Wahrheit abgeleitet, aus dem allgemeinen Satze, daß der natürliche Mensch durch seine Sinnesart von dem Reiche Gottes entfremdet sei, und er ein neues göttliches Leben empfangen müsse, um diesem Reiche einverleibt werden zu können. Daher findet denn auch nach dem Johannes wie nach dem Paulus dieselbe Bedingung und Vorbereitung für die Theilnahme an dem, was Christus der Menschheit verleihen will, statt, das Bewußtsein der Knechtschaft, in der sich die gottverwandte Natur des Menschen befindet, das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit, das Gefühl der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit, das Verlangen nach dem neuen göttlichen Leben, welches allein alle Bedürfnisse der höheren Natur des Menschen zu befriedigen vermag, wie in jener Vergleichung mit der ehernen Schlange, wo den Juden, die in gläubigem Gottvertrauen aufschauend die Heilung ihrer tödtlichen Wunden erwarten, Diejenigen entsprechen, welche im Gefühle des drohenden Verderbens, das ihre geistige Krankheit nach sich zieht, vertrauensvoll bei dem Erlöser die geistige Heilung suchen, wie in allen jenen johanneischen Gleichnissen, wo Christus den Durst für das Wasser des Lebens, den Hunger für das Himmelsbrodt, das er verleihen will, in Anspruch nimmt, wie Johannes in seinem ersten Briefe sagt, daß wer sich frei von Sünde glaube, des aufrichtigen Sinnes ermangele und sich selbst belüge, daß ein Solcher Gott zum Lügner mache, weil darnach Alles, was in Beziehung auf die menschliche Sündhaftigkeit in den früheren göttlichen Offenbarungen ausdrücklich ausgesprochen worden und was in dieser Hinsicht durch die Sendung eines Erlösers an die Menschheit von Seiten Gottes vorausgesetzt wird, falsch wäre; 1 Joh. 1, 10.

Dazu nun aber, daß die Menschen zum Glauben an den Erlöser gelangen und der Hülfe durch ihn theilhaft

werden sollten, dazu reichte die äußerliche Offenbarung des Göttlichen mit allen in der Erscheinungswelt sie begleitenden Merkmalen allein noch nicht hin. Ohne den inneren Sinn für das Göttliche, das sich in der Erscheinung offenbart, konnten sie von demselben nichts vernehmen. Die von außen sich darstellende Macht des Göttlichen konnte keinen zwingenden Einfluß ausüben, sondern dieser setzt den schon empfänglichen Sinn, an dem er sich wirksam zeigt, voraus. Ohne einen solchen ist alle äußerliche Offenbarung und Anregung vergeblich und die Unempfänglichen sind blind mit sehenden Augen; Joh. 12, 40. Daher ist das Gelangen der Menschen zum Glauben bedingt durch eine vorbereitende Einwirkung des göttlichen Geistes auf ihre Gemüther, wodurch der Sinn für das Göttliche in ihnen angeregt, das Bewußtsein ihres höheren Bedürfnisses und vermittelst desselben die Empfänglichkeit für das, wodurch dieses allein befriedigt werden kann, entwickelt wird, so daß der Glaube dann aus dem Zusammentreffen dieser vorhandenen inneren Empfänglichkeit mit der von außen sich darstellenden Offenbarung des Göttlichen von selbst sich ergiebt. Darauf bezieht es sich, wenn Christus zu den Juden, welchen vermöge ihres im Irdischen befangenen und nur auf das Irdische gerichteten Sinnes seine Worte unfaßlich und befremdend sein mußten, sagt, um sie auf den Grund des von ihnen genommenen Anstoßes aufmerksam zu machen, Joh. 6, 44. 45: sie sollten nicht glauben, daß sie mit dieser Richtung des Gemüths zu ihm kommen, d. h. zum Glauben an ihn gelangen könnten[1]). Keiner könne zu ihm kommen, wer nicht von dem Vater, der ihn gesandt habe, zu ihm gezogen werde, wer nicht die erweckende Stimme des himmlischen Vaters in seinem Innern vernehme und ihr folge. Diese

1) Im Gegensatze gegen ihr bloß sinnliches Kommen zu ihm, das nur aus einem sinnlichen Bedürfnisse, dessen Befriedigung sie irrthümlich bei ihm suchten, hervorging, da hingegen das wahre geistige Kommen zu ihm von dem Gefühle des wahren geistigen Bedürfnisses ausgehen müsse.

Worte sind zwar von den Anhängern des augustinischen Systems so mißverstanden worden, als wenn dadurch eine von aller menschlichen Selbstbestimmung unabhängige göttliche Anregung, als das Erzeugende jeder Empfänglichkeit für das Göttliche, bezeichnet werde; aber man hat dann in die ganze Stelle einen dem Zusammenhange und dem Zwecke des Gesagten fremden Sinn hineingelegt und einem einzelnen bildlichen Ausdrucke eine größere Bedeutung gegeben, als er in dem Zusammenhange haben kann. Allerdings soll hier der göttliche Antrieb dem bloß sinnlich menschlichen entgegengesetzt werden, und die bildlichen Ausdrücke bezeichnen die Macht, mit welcher der göttliche Antrieb, wo er einmal zum Bewußtsein gekommen, im Innern wirkt, die Macht, mit der das Göttliche dem Selbstbewußtsein sich offenbart; aber damit ist keineswegs gesagt, daß dieser göttliche Antrieb von einer das unterdrückte Gottesbewußtsein anregenden Einwirkung Gottes allein herrühre und der Mensch durch seine freie Selbstbestimmung nichts dazu thue, um denselben in sich aufkommen zu lassen. Diese Annahme würde vielmehr gerade mit dem Zwecke aller Stellen dieser Art in Widerspruch stehen, indem die Worte dem Zusammenhange nach zum Zwecke haben, die Menschen, zu denen sie gesprochen werden, zum Bewußtsein verschuldeter Unempfänglichkeit als der Ursache ihres Unglaubens zu erwecken. Es würde damit überhaupt die johanneische Lehre von dem mit der Erscheinung des Erlösers und der Verkündigung des Evangeliums verbundenen Gerichte in Widerspruch sein; denn dies Gericht beruht ja eben darauf, daß in dem verschiedenen Verhalten der Menschen gegen die Verkündigung des Evangeliums die verschiedene Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für den Glauben und darin die Verschiedenheit ihrer ganzen Gemüthsrichtung und Beschaffenheit sich offenbart.

Demnach ist in dem johanneischen Lehrbegriffe eine zwiefache Bedeutung des „εἶναι ἐκ θεοῦ“ und „εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας“ zu unterscheiden, insofern darunter entweder in

der höchsten Bedeutung der Worte die aus dem Glauben erst hervorgehende Beseelung durch den göttlichen Lebensgeist, welcher der Geist der Wahrheit ist, verstanden wird, oder nach der untergeordneten Bedeutung der Worte die allgemeine Berührung des Geistes mit Gott, der Sinn für das Wahre und Göttliche überhaupt, diejenige in dem entwickelten Gottesbewußtsein begründete innere Empfänglichkeit, welche die Vorbereitung zum Glauben ist. In Beziehung auf diese letztere wird Joh. 8, 47 gesagt: „Wer aus Gott ist, vernimmt die Worte Gottes," und 18, 37: „Wer aus der Wahrheit ist, vernimmt die Stimme Dessen, der von der Wahrheit zeugt." Daher müssen nun, wenngleich Johannes dem Begriffe nach die beiden Standpunkte des natürlichen, von Gott entfremdeten Menschen und des aus Gott geborenen einander schroff entgegensetzt, nach seiner Lehre doch in der Erscheinungswelt verschiedene Abstufungen und Uebergänge in dem Verhältnisse des ersten Standpunktes zu dem zweiten angenommen werden, je nachdem das ursprüngliche, aber durch die sündhafte Willensrichtung [1]) unterdrückte Wahrheitsbewußtsein oder Gottesbewußtsein mehr oder weniger hervortaucht, die Stimme Gottes zu vernehmen, dem Zuge des himmlischen Vaters zu folgen. Es kann zwar sein, daß erst durch den unmittelbaren Eindruck der in der Erscheinung Christi sich offenbarenden Herrlichkeit das schlummernde Gottesbewußtsein geweckt wird, es kann aber auch geschehen, daß der Mensch, dem der Offenbarung des Sohnes vorangehenden Zuge des himmlischen Vaters folgend, dem Göttlichen und Guten aufrichtig nachstrebt, und ein Solcher wird durch das Göttliche dem Göttlichen zugeführt. Die getrübte fragmentarische Offenbarung Gottes, die bisher das Dunkel seines Innern erleuchtete und ihn im Leben leitete, führt ihn der Offenbarung des göttlichen Urquells selbst in der Menschheit zu, und er freut sich, das

1) Die Finsterniß, welche das hineinleuchtende göttliche Licht nicht in sich aufnehmen kann.

Urbild, welches ihm bisher von fern vorleuchtete, in der Wirklichkeit erschienen zu sehen; Joh. 3, 21.

Was nun die johanneische Idee von dem Erlösungswerke betrifft, so tritt bei ihm zuerst das hervor, was er aus der unmittelbaren Anschauung von dem Leben Christi und dem unmittelbaren Eindrucke desselben in sein religiöses Selbstbewußtsein aufgenommen hatte. Das Leben Christi als die Vermenschlichung des Göttlichen, deren Ziel ist, das Menschliche zu vergöttlichen, die Selbstoffenbarung des göttlichen Logos (als des Offenbarungsprincips für das verborgene Wesen Gottes) in der Form der von ihm angeeigneten Menschheit, um göttliches Leben ihr mitzutheilen und die menschliche Natur zur Offenbarungsform göttlichen Lebens zu verklären. Das große Wort des Johannes: „Der Logos ist Mensch geworden, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, wie sie in der Menschheit sich offenbart," dies große Wort bezeichnet das Wesen der Erscheinung Christi und was die Menschheit durch ihn werden soll, den Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Lebens. Und dasselbe liegt in dem, was er in seinem ersten Briefe sagt: „Wir verkündigen euch als Augenzeugen die Offenbarung der ewigen Lebensquelle, die bei dem Vater war, damit auch ihr in die Gemeinschaft mit derselben eintreten möget." Er nennt als die wesentlichen Merkmale dieser Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in der Menschheit, daß er erschien voll Gnade und Wahrheit; Gnade, die Bezeichnung der sich mittheilenden Liebe Gottes, — Gott als die Liebe — und die Wahrheit ist ja nach der johanneischen Auffassung, wie wir bemerkten, nicht etwas Begriffliches, Abstraktes, sondern sie geht vom Leben aus und umfaßt die ganze Einheit des Lebens, daher eins mit dem Guten, dem Heiligen. Die Wahrheit ist das wesentliche Prädikat der inneren Einheit des göttlichen Lebens, und Christus nennt sich selbst bei Johannes die Wahrheit und das Leben. Daher wohl die Begriffe Liebe und Heiligkeit die beiden göttlichen Eigenschaftsbegriffe sind, welche, insofern man die

überschwänglichen johanneischen Worte auf bestimmtere Begriffsbezeichnungen zurückführen darf, das am meisten erschöpfen, was er als das Charakteristische der in dem Leben Christi geoffenbarten Herrlichkeit Gottes darstellt, und damit kommt es überein, daß er Liebe und Heiligkeit in seinem ersten Briefe als Bezeichnungen des göttlichen Wesens überhaupt gebraucht [1]).

Gott ist in Christo verherrlicht worden, 13, 31, — in ihm als dem Menschensohne, durch welchen das Urbild der Menschheit verwirklicht worden — das heißt, er hat die Herrlichkeit Gottes, das vollkommene Bild Gottes als der heiligen Liebe in der Menschheit dargestellt. Wie die Menschheit nach dem Bilde Gottes geschaffen, dazu bestimmt war, Gott zu verherrlichen, das heißt, ihn mit Selbstbewußtsein in seiner Herrlichkeit zu offenbaren, so ist dies nun durch den Sohn Gottes in der Menschheit erfüllt worden. Die partielle Offenbarung des himmlischen Vaters in dem getrübten subjektiven Gottesbewußtsein und seine vollkommene Offenbarung in der Erscheinung des Sohnes stehen in gegenseitiger Beziehung zu einander, jene ist die Vorbereitung für diese und von dieser strahlt eine neue Klarheit auf jene zurück. Wie, wer jene durch die mannichfaltigen Trübungen seines Innern hindurchstrahlende Offenbarung Gottes vernimmt, von der vollkommenen Offenbarung desselben Gottes in dem Sohne angezogen werden muß und wie daher, wer den Vater kennt, auch im Sohne den Vater nothwendig erkennen muß, das Nichterkennen, die Verleugnung des Sohnes ein Beweis davon ist, daß man auch den Vater nicht kennt und von ihm entfremdet ist, so stellt sich von der andern Seite erst in dem Sohne das Bild des Vaters in seiner heiligen

1) Das Letzte spricht Johannes zwar nicht ausdrücklich aus, aber es liegt doch dem, was er sagt, zu Grunde; denn wenn er 1 Joh. 1, 5 sagt: „Gott ist Licht und in ihm ist keine Finsterniß," so ist dem Gegensatze zufolge, wie Finsterniß Bezeichnung der Sünde ist, Licht Bezeichnung der Heiligkeit.

Liebe den Menschen vollkommen anschaulich dar, erst in ihm offenbart sich auf eine den Menschen faßliche Weise, was der Gott ist, dessen heilige Persönlichkeit abzubilden der Mensch geschaffen worden [1]). Erst durch ihn hebt Gott die zwischen ihm und der Menschheit bestehende Kluft auf und theilt sich derselben in der Gemeinschaft göttlichen Lebens mit, giebt aus dem Leben sich zu erkennen, wie alles lebendige Erkennen Gottes nur vom Leben ausgehen kann — und in allen diesen Beziehungen konnte er daher sagen: „Wer den Sohn nicht hat, hat auch den Vater nicht." Eine vollkommene Persönlichkeit in der Menschheit, in der die ewige Persönlichkeit Gottes sich abbildet. So gelangt man durch den Zug des Vaters zum Sohne, und man wird durch die Anschauung des Sohnes zum Vater geführt. Man verliert mit dem Sohne den Vater und mit dem Vater den Sohn. Ein Thema, das sich durch den Entwickelungsgang der Geschichte immer klarer herausstellt, zu dem die Geschichte einen immer klareren Commentar giebt.

Johannes betrachtet das ganze Leben Christi vom Anfang an als Offenbarung der Herrlichkeit des in ihm erschienenen göttlichen Logos, sein ganzes Leben daher als Eine zusammenhängende Offenbarung Gottes, und daher kann das Göttliche in der Beziehung zu Christus nirgends als etwas Einzelnes und von außen her Mitgetheiltes betrachtet werden. So können zwar die Wunder nur als Merkmale einer göttlichen die Natur beherrschenden Kraft, als Ergebnisse, welche von der Gegenwart einer solchen zeugen, aus dem Naturzusammenhange in der Erscheinungswelt nicht erklärbar sind, verstanden, doch können sie nicht als etwas Einzelnes, erst von außen her hinzukommendes

1) Nachdem Christus Joh. 6, 45 gesagt hat, daß einst Alle durch die Stimme des Vaters in ihrem Innern zu ihm sollten geführt werden, verwahrt er sich gegen das Mißverständniß, als ob dies schon die vollkommene Erkenntniß des Vaters sei. Diese habe nur der Sohn, und er allein könne sie offenbaren. Jenes Erste also sollte nur etwas Vorbereitendes und ein Wegweiser zu dem Vollkommenen sein.

Göttliches, als eine neue Reihe von Thatsachen, die von den übrigen Werken Christi ihrem inneren Wesen nach verschieden sind, angesehen werden. Nur insofern die ihm ursprünglich einwohnende Herrlichkeit Gottes, welche bis zum Anfange seiner öffentlichen messianischen Thätigkeit unter den gewöhnlichen Formen des irdischen Menschenlebens ganz verhüllt war, von diesem Zeitpunkte an, in einzelnen Momenten aus dieser Verhüllung heraustretend, sich offenbarte in solchen Ergebnissen der Sinnenwelt, durch welche auch die sinnlichen Menschen angeregt werden sollten, die Gegenwart des Göttlichen zu ahnen, nur in Beziehung auf diesen Anfang einer neuen Epoche seiner Wirksamkeit zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Menschheit, nur in dieser Beziehung bezeichnet Johannes den Anfang der Wunder Christi 2, 11 als den Anfang der Offenbarung seiner Herrlichkeit. Wenn er erzählt, daß der Täufer den Geist Gottes auf den Erlöser hinabsteigen sah, wodurch er bezeichnet wurde als Der, welcher taufen sollte mit heiligem Geiste, so will er gewiß nicht damit sagen, daß Christus, wie nach der gewöhnlichen jüdischen und der judaisirend-christlichen Ansicht, damals erst mit der Fülle göttlicher Kraft zu seinem messianischen Berufe ausgerüstet wurde; denn gerade in dieser Beziehung bildet die johanneische Anschauungsweise den entschiedenen Gegensatz gegen beide Ansichten. Und in seinem Sinne ist dies gewiß nur so aufzufassen, daß, eben weil Christus der menschgewordene Logos selbst war, alles Göttliche der früheren Offenbarungen in ihm sich concentrirte, daß ebendaher nicht von einzelnen vorübergehenden Anregungen und Offenbarungen des göttlichen Geistes bei ihm die Rede sein kann, sondern der göttliche Geist, der die früheren Propheten nur fragmentarisch erleuchtete und beseelte, von Anfang an in seiner Totalität ihm einwohnte und von ihm aus wirkte, wie sich dies von diesem Zeitpunkte an auf eine den gewöhnlichen Menschen wahrnehmbarere Weise in jenen außerordentlichen Merkmalen offenbaren sollte. Darin, daß der Sohn das göttliche Leben nicht

als etwas von außen her Mitgetheiltes, sondern als etwas seinem Wesen Einwohnendes, als Eigenthum es besitzet, die göttliche Lebensquelle selbst in ihm erschienen ist, hat es seinen Grund, daß er allein göttliches Leben Andern mittheilen kann, Joh. 5, 26; und die Taufe des heiligen Geistes, die er verleiht, ist eben nichts Anderes als das Eintauchen der menschlichen Natur in das von ihm mitgetheilte göttliche Leben, daß sie ganz von demselben durchdrungen werde; Joh. 7, 39.

Aber wie die Wunder Christi einerseits im Verhältnisse zu dem inneren Wesen seiner Erscheinung, zu seiner von der Einwohnung des Logos in ihm ausgehenden δόξα als etwas Natürliches erscheinen, so sind sie andrerseits die Merkmale oder Zeichen der Offenbarung dieser ihm einwohnenden Herrlichkeit für die sinnlichen Menschen, um diese von der Erscheinung in der Sinnenwelt zu dem Göttlichen, das sich in dieser offenbart, hinzuleiten, für den Totaleindruck und die Totalanschauung von der Offenbarung der göttlichen δόξα in dem Menschensohne ihre Empfänglichkeit anzuregen. In diesem Sinne spricht Christus zu dem Nathanael, dessen Glaube erst noch an einem solchen einzelnen Merkmale haftete: „Du wirst Größeres sehen als dieses, von nun an werdet ihr den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinaufsteigen und herabsteigen über den Menschensohn," — das Größte in dem unmittelbaren Wesen seiner Erscheinung selbst, als durch welche die alte Kluft zwischen Himmel und Erde aufgehoben worden, das Band der Gemeinschaft zwischen beiden, das Vermittelnde, wodurch die Fülle göttlicher Kräfte sich in die Menschheit ergießt, im Verhältnisse zu welcher Totalität der Gottesoffenbarung in der Menschheit alle früheren Angelophanieen und Theophanieen nur als vereinzelte Strahlen des Göttlichen erscheinen.

Darnach bestimmt sich nun auch die Abstufung in der Anwendung des Begriffs vom Glauben bei Johannes, insofern darunter entweder die von einem sinnlichen Eindrucke, von dem Eindrucke einzelner, Staunen erregender Thatsachen

in der Sinnenwelt ausgehende Anerkennung einer höheren Macht verstanden wird, wie 2, 23, oder das Ergriffensein des Gemüths von dem unmittelbaren geistigen Eindrucke des Göttlichen in dem Leben und den Worten Christi vorausgesetzt wird, wie der Glaube, welchen Petrus bezeugte 6, 69.

Wenngleich Johannes die Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Christi als des menschgewordenen Logos durch das Ganze seines irdischen Lebens als Gegenstand der gläubigen Aneignung besonders hervorhebt, so giebt er doch dabei dem Leiden Christi für das Erlösungswerk dieselbe Bedeutung wie Paulus, was aus einzelnen Andeutungen erhellt. Insofern Christus in seinen Leiden die Liebe Gottes zu der gefallenen Menschheit offenbarte, das sittliche Ideal seines Lebens kämpfend und siegend zur Vollendung führte, mit Selbstverleugnung das Werk vollbrachte, das ihm der himmlische Vater auf Erden zu vollbringen übergeben hatte, so sagt Christus in Beziehung auf dieses sein bevorstehendes Leiden, das er der Willensthat nach schon vollzogen hat, 13, 31, jetzt sei der Menschensohn verherrlicht und Gott verherrlicht in ihm. Er sagt von seinem Leiden als der Vollendung seines gottgeweihten oder Gott als Opfer dargebrachten Lebens, 17, 19, daß er sich für seine Jünger Gott weihe oder als Opfer darbringe, damit auch sie in der Wahrheit geweiht oder geheiligt seien. Die Verwirklichung des Ideals der Heiligkeit in dem Leben und Leiden Christi wird hier als der Grund der Heiligung der ganzen Menschheit dargestellt. Hätte er nicht selbst dies Ideal verwirklicht, so könnte er nicht das Princip der Heiligung für die ganze Menschheit abgeben; dieses Heiligungsprincip für das ganze Leben der Menschheit kann aber Jeder nur durch den Eintritt in die Gemeinschaft mit Christus, vermöge der Aneignung der von ihm verkündigten Wahrheit auf sich überleiten. Es liegt bei dem Johannes auch diese Idee wie bei Paulus von der durch Christus getragenen Sündenstrafe der Menschheit und der durch ihn vollzogenen Versöhnung der Menschheit mit Gott zu Grunde, wenngleich er nach seiner

hat diesen Begriff nicht so ausführlich entwickelt, und wenngleich die Idee von Christus als dem Mittheiler des göttlichen Lebens und Stifter der göttlichen Lebensgemeinschaft immer die am meisten vorherrschende bei ihm ist. Wie wenn der Täufer Johannes ihn als den Schuldlosen, voll himmlischer Sanftmuth und Geduld unter allen Leiden, vergleicht mit einem Lamme, auf das die Sündenstrafe und Schuld der Menschheit gleichsam gelegt worden und das sie hinwegträgt [1]), und wenn der Apostel selbst ihn in seinem ersten Briefe bezeichnet als das Sühnopfer (ἱλασμός) für die Sünden. Als Christus davon gesprochen hatte, wie durch die Gemeinschaft mit ihm allein göttliches Leben erlangt werden könne, wie er in dieser Beziehung das Himmelsbrodt sei, für das geistige Leben des Menschen das, was das irdische Brodt für das leibliche Leben, fügt er 6, 51 hinzu: das Brodt, welches er geben werde [2]), sei sein Leib [3]), den er hingeben werde für das Leben der Welt, und sodann geht er wieder, wenngleich in veränderter Form, zur Durchführung derselben Grundidee zurück, wie man ihn seinem ganzen göttlich-menschlichen Wesen nach in sich aufnehmen müsse. Es läßt sich darnach voraussetzen, daß zwischen diesen beiden Momenten, von denen das eine sich allgemein auf das ganze Wesen Christi, das andere sich insbesondere auf seine Selbstaufopferung für das Heil der Menschheit bezieht, ein innerer Zusammenhang stattfinden muß. Nämlich die göttliche Lebensmittheilung des Erlösers, Alles, was er durch sein göttliches Leben in der Menschheit wirken sollte, war dadurch bedingt, daß, wie er selbst den Vater auf Erden verherrlicht hatte, er in der menschlichen Natur, in der er

1) Auf den Streit über den Sinn, in welchem der Täufer die Worte ursprünglich gesprochen, haben wir uns hier natürlich nicht einzulassen, da es uns hier nur darauf ankommt, die Begriffe, welche der Apostel Johannes zu den seinen macht, zu bezeichnen.

2) Etwas Anderes, als wenn er sich selbst nach seinem ganzen Wesen und seiner ganzen Erscheinung das Brodt des Lebens nennt.

3) Zur Rechtfertigung dieser Auffassung vergl. Lücke's Commentar zu diesen Worten.

ihn verherrlicht hätte, aus den Schranken des irdischen Daseins enthoben und zum himmlischen Vater, zur Gemeinschaft seiner Herrlichkeit erhoben würde, um von hier aus in unsichtbarer, geistiger Wirksamkeit unter den Menschen das Werk zu vollbringen, von welchem er in seiner leiblichen Gegenwart auf Erden den Grund gelegt hatte, dadurch, durch die göttliche Lebensentwickelung, die siegreiche Fortbildung des Reiches Gottes auf Erden, ihn zu verherrlichen, Joh. 17, 1—5. Auf diesen nothwendigen Zusammenhang weiset Christus selbst bei dem Johannes hin, wo er sein irdisch-menschliches Leben mit dem Saamenkorne vergleicht, das erst in dieser besonderen Form aufgelöst werden mußte, um nicht allein zu bleiben, sondern viele Frucht zu bringen. Es blieb das göttliche Leben in ihm selbst allein verborgen als sein ausschließliches Eigenthum, so lange er in sinnlicher Gegenwart auf Erden sich befand. Zwar hatte dies einen natürlichen Grund darin, daß die Apostel, so lange sie Christus sinnlich gegenwärtig in ihrer Mitte sahen und seiner persönlichen äußerlichen Leitung in allen Angelegenheiten genossen, von seiner sinnlichen Gegenwart, von seiner äußerlichen Führung abhängig waren, nicht über seine menschliche Persönlichkeit zu dem höheren Gesichtspunkte von ihm als dem Sohne Gottes, nicht zu einer von seiner leiblichen Gegenwart und Wirksamkeit unabhängigen geistigen Gemeinschaft mit ihm, und daher nicht zur selbstständigen Mündigkeit des geistigen von dem Erlöser ausgehenden Lebens sich erheben konnten. In dieser Beziehung hätten die Jünger für die göttliche Lebensmittheilung des Erlösers nicht empfänglich werden können, wenn nicht zuerst seine sinnliche Gegenwart ihnen entzogen worden wäre. Aber dieses Negative, die Aufhebung dieses der höheren Einwirkung Christi auf die Jünger entgegenstehenden Hindernisses wäre allein noch nicht hinreichend gewesen, das göttliche Werk in ihren Seelen zu Stande zu bringen, wenn nicht mit diesem Negativen zugleich das Hinzukommen einer neuen positiven Macht verbunden gewesen wäre. Es war dies nur von

Seiten der Jünger die nothwendige Vorbereitung, um sie für die göttlichen Einwirkungen des verherrlichten Erlösers empfänglich zu machen. In dem zuversichtlichen Bewußtsein, daß er mit solcher Kraft in der Menschheit werde wirken können, sagt Christus bei Johannes, daß er, von der Erde enthoben, Alle zu sich ziehen werde; 12, 32. In Beziehung auf diesen Begriffszusammenhang betrachtet Johannes 7, 39 die Mittheilung des göttlichen Lebensprincips, welches von Christus auf die Gläubigen übergehen, die Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen, wie das Leben der Gesammtheit durchdringen sollte, das, was das christliche Leben in seiner Selbstständigkeit und Mündigkeit bildet, das *πνεῦμα ἅγιον* als ein Ergebniß der Verherrlichung Christi, als nicht vorhanden, bis diese verwirklicht worden [1]).

---

1) Was die Frage betrifft, wie sich in der Stelle Joh. 7, 39 die johanneische Auslegung zu dem Sinne verhalte, in welchem die Worte von Christo ursprünglich gesprochen worden, so beziehen sich diese allerdings nicht auf eine bestimmte als zukünftig gesetzte Thatsache, sondern, wie Joh. 4, 14, auf den ganz allgemein ausgesprochenen Satz, daß der Glaube an ihn in Jedem eine Quelle göttlichen Lebens werde, welches unter dem Bilde des lebendigen Wassers dargestellt wird. Mit Recht aber konnte Johannes sagen, daß das, was Christus hier sprach, damals noch nicht erfüllt werden konnte, weil das Bewußtsein eines von Christus empfangenen göttlichen Lebens damals in den Gläubigen sich noch nicht entwickelt hatte, daß erst mit der Ausgießung des heiligen Geistes, als aus welchem jenes Bewußtsein hervorgeht, dies geschehen konnte, daß es also in dieser Hinsicht allerdings etwas Prophetisches war. Die neutestamentlichen Begriffe der *ζωὴ αἰώνιος* und des *πνεῦμα ἅγιον* hangen genau zusammen; sie verhalten sich zu einander wie die Begriffe von Wirkung und Ursache. Wenngleich mit dem Glauben an Christus schon dem Princip und der Potenz nach die Theilnahme an einem göttlichen Leben in den Gläubigen gesetzt war; so offenbarte sich die Wirkung desselben doch erst seit der Ausgießung des heiligen Geistes. Seit diesem Momente strömt das in der Theilnahme an dem göttlichen Geiste, den die Gläubigen empfangen, begründete göttliche Leben fort in der Menschheit, und durch die Geschichte erhalten diese Worte Christi ihr rechtes Verständniß und sie werden dadurch in ihrer Wahrheit bewährt. Johannes giebt also vielmehr einen historischen Commentar, als eine einfache Wortauslegung.

Als das, was von Seiten des Menschen zur Aneignung dessen, was Christus als der Erlöser der Menschheit gewirkt hat, erfordert wird, setzt auch Johannes den Glauben. Dies ist das Eine Werk, welches Gott verlangt, Joh. 6, 29, im Gegensatze gegen die πολλὰ ἔργα jüdischer Werkheiligkeit, und aus diesem Einen inneren Werke, dieser Einen inneren Selbstbestimmung folgt von selbst Alles, was zur Heiligung des Menschen erforderlich ist. Er unterscheidet aber, wie wir schon bemerkten, den von einem vorherrschend sinnlichen Elemente ausgehenden Glauben, den Autoritätsglauben, der, wie er aus einem mehr sinnlichen als geistigen Eindrucke entstanden, leicht andern sinnlichen Eindrücken unterliegt und wieder hinschwindet, von dem Glauben, der, wie er mitten aus dem inneren Leben, dem tief gefühlten Bedürfnisse nach einer Erlösung von der Sünde, oder von einem in der Tiefe des Gemüths empfangenen Eindrucke des Göttlichen ausgeht, also auch tief in das Gemüth eingeht, das μένειν ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, ἔχειν τὸν λόγον μένοντα ἐν ἑαυτῷ. Dieser Glaube ist, wie bei Paulus, eine solche Richtung und Handlung des Gemüths, wodurch Einer sich Dem, welchen er als seinen Erlöser erkennt, ganz hingiebt, in die Gemeinschaft mit ihm eingeht. Mit diesem Glauben ist, wie das Eingehen in die Gemeinschaft mit dem Erlöser, also auch die Theilnahme an seinem göttlichen Leben gesetzt. Wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben, ist vom Tode zum Leben übergegangen, ist wiedergeboren aus dem göttlichen Geiste, der von nun an statt des bisher vorherrschenden sündhaften Princips das Bestimmende in ihm wird, er ist zu einem göttlichen Leben auferweckt, ein Kind Gottes geworden. Es muß sich daher auch eine neue Gestaltung und ein neues Gesetz seines Lebens von selbst daraus entwickeln.

Leicht läßt sich das, was Johannes über das Verhältniß der Gebote zum Glauben sagt, auf die paulinische Auffassung von dem Verhältnisse des Gesetzes zum Glauben zurückführen. Er redet zwar von Geboten des Herrn in

mehrfacher Zahl; aber alle Gebote werden auf das Eine, welches das Charakteristische der καινὴ διαθήκη ist, das Gebot der Bruderliebe, zurückgeführt, und zwar wird das Neue dieses Gebots im Verhältnisse zu dem Gebote des alten Gesetzes dadurch bezeichnet, — zu lieben, wie Christus liebte, wie er sein Leben hingab für das Heil der Menschen, also die aufopfernde Bruderliebe nach seinem Beispiele. Aus diesem Zusammenhange erhellt nun gleich, daß hier nicht von solchen Geboten die Rede sein kann, welche von außen her zu dem Glauben hinzukommen, sondern nur von solchen, welche aus dem göttlichen Leben, das der Glaube mit sich führt, aus dem darin liegenden Gesetze, als Anforderungen dieses inneren Lebensgesetzes, sich von selbst entwickeln, einzelne Züge, in denen sich das Vorbild des Lebens Christi den Gläubigen darstellt. Dies neue Gebot setzt ja den Glauben an die erlösende, selbstaufopfernde Liebe Christi voraus, und aus dem Bewußtsein dieser Liebe entzündet sich von selbst der Trieb, solche Liebe gegen die Brüder zu üben. 1 Joh. 3, 16; 4, 10—19. Johannes sagt I. 5, 3: die Gebote Christi seien nicht schwer, obgleich sie ein Ideal der Heiligung darstellen; aber er nennt sie nicht so wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihres eigenthümlichen Verhältnisses zu dem Glauben und zu dem inneren Leben der Gläubigen, weil nämlich diese Gebote nicht als todter Buchstabe dem im Innern des Menschen vorherrschenden Princip der Sünde entgegentreten, sondern sie den lebendigmachenden Geist der Liebe, der sich aus dem Glauben entwickelt, voraussetzen, weil aus der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, dem neuen göttlichen Lebensprincip, wie der innere Drang, so die Kraft, diese Gebote zu erfüllen, hervorgeht. Johannes selbst führt zum Beweise, daß jene Gebote nicht schwer seien, den Grund an, weil die Geburt aus Gott die Kraft verleihe, alles Ungöttliche zu besiegen, weil der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes die weltüberwindende Macht, in diesem Glauben schon von selbst der Sieg über die Welt, über alles Ungöttliche gesetzt ist, 1 Joh. 5, 4; gleichwie Paulus sagt,

daß man mit diesem Glauben schon thatsächlich der Welt abgestorben sei. Christus fordert ja in dem johanneischen Evangelium 16, 33 die Gläubigen auf, ihr Vertrauen darauf zu setzen, daß er die Welt (die ganze Macht des Bösen) überwunden habe, sie durch ihn eine nichtige geworden sei, die Gläubigen demnach vermöge der Gemeinschaft mit ihm an diesem seinem Siege Theil nähmen, jene Macht nicht mehr zu fürchten brauchten, und daher konnte Johannes den Glauben selbst den über die Welt schon errungenen Sieg nennen. Wer aber die Gebote Christi nicht beobachtet, der beweiset eben dadurch, daß er jenes göttlichen Lebens und der Gemeinschaft mit Christo ermangelt, also auch nicht im wahren Sinne an ihn glaubt. Wer in Sünden lebt und vorgiebt, an Christus zu glauben und ihn zu kennen, ist in der That doch fern davon, an ihn zu glauben und ihn zu kennen. Glauben und Erkennen, beides läßt sich ja nach der johanneischen Anschauungsweise von dem Leben durchaus nicht trennen. Wer Christum kennt, kann ihn nur kennen als den Heiligen, der erschienen ist, das Reich des Bösen in der Menschheit zu zerstören, die Sünde hinwegzunehmen. Und wer ihn als einen solchen erkannt hat und an ihn als einen solchen glaubt, wer das Bild eines solchen Christus in sein inneres Leben aufgenommen hat, der kann nicht ferner im Dienste der Sünde leben.

Etwas Anderes ist der Glaube an den wirklichen historischen Christus, etwas Anderes der Aberglaube an das Trugbild, das sich Einer von einem Messias macht, wie er ihn nach seinen sündhaften Neigungen haben will. Einen solchen Glauben in diesem letzten Sinne bezeichnet Johannes in seinem Evangelium 2, 23, wo er sagt, daß Viele an Jesus als den Messias glaubten wegen der Wunder, welche sie ihn vollbringen sahen. Aber da sie nicht durch das Gefühl eines höheren Bedürfnisses getrieben den Erlöser von der Sünde in ihm suchten und sahen, da sie nicht für den geistigen Eindruck des Göttlichen empfänglich waren, sondern nur von dem sinnlichen Eindrucke berührt worden, so

mehrfacher Zahl; aber alle Gebote werden auf das Eine, welches das Charakteristische der καινὴ ἐντολή ist, das Gebot der Bruderliebe, zurückgeführt, und zwar wird das Neue dieses Gebots im Verhältnisse zu den Geboten des alten Gesetzes dadurch bezeichnet, — zu lieben, wie Christus liebte, wie er sein Leben hingab für das Heil der Menschen, also die aufopfernde Bruderliebe nach seinem Beispiele. Aus diesem Zusammenhange erhellt nun gleich, daß hier nicht von solchen Geboten die Rede sein kann, welche von außen her zu dem Glauben hinzukommen, sondern nur von solchen, welche aus dem göttlichen Leben, das der Glaube mit sich führt, aus dem darin liegenden Gesetze, als Anforderungen dieses inneren Lebensgesetzes, sich von selbst entwickeln, einzelne Züge, in denen sich das Vorbild des Lebens Christi den Gläubigen darstellt. Dies neue Gebot setzt ja den Glauben an die erlösende, selbstaufopfernde Liebe Christi voraus, und aus dem Bewußtsein dieser Liebe entzündet sich von selbst der Trieb, solche Liebe gegen die Brüder zu üben. 1 Joh. 3, 16; 4, 10—19. Johannes sagt I. 5, 3: die Gebote Christi seien nicht schwer, obgleich sie ein Ideal der Heiligung darstellen; aber er nennt sie nicht so wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihres eigenthümlichen Verhältnisses zu dem Glauben und zu dem inneren Leben der Gläubigen, weil nämlich diese Gebote nicht als todter Buchstabe dem im Innern des Menschen vorherrschenden Princip der Sünde entgegentreten, sondern sie den lebendigmachenden Geist der Liebe, der sich aus dem Glauben entwickelt, voraussetzen, weil aus der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, dem neuen göttlichen Lebensprincip, wie der innere Drang, so die Kraft, diese Gebote zu erfüllen, hervorgeht. Johannes selbst führt zum Beweise, daß jene Gebote nicht schwer seien, den Grund an, weil die Geburt aus Gott die Kraft verleihe, alles Ungöttliche zu besiegen, weil der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes die weltüberwindende Macht, in diesem Glauben schon von selbst der Sieg über die Welt, über alles Ungöttliche gesetzt ist, 1 Joh. 5, 4; gleichwie Paulus sagt,

daß man mit diesem Glauben schon thatsächlich der Welt abgestorben sei. Christus fordert ja in dem johanneischen Evangelium 16, 33 die Gläubigen auf, ihr Vertrauen darauf zu setzen, daß er die Welt (die ganze Macht des Bösen) überwunden habe, sie durch ihn eine nichtige geworden sei, die Gläubigen demnach vermöge der Gemeinschaft mit ihm an diesem seinem Siege Theil nähmen, jene Macht nicht mehr zu fürchten brauchten, und daher konnte Johannes den Glauben selbst den über die Welt schon errungenen Sieg nennen. Wer aber die Gebote Christi nicht beobachtet, der beweiset eben dadurch, daß er jenes göttlichen Lebens und der Gemeinschaft mit Christo ermangelt, also auch nicht im wahren Sinne an ihn glaubt. Wer in Sünden lebt und vorgiebt, an Christus zu glauben und ihn zu kennen, ist in der That doch fern davon, an ihn zu glauben und ihn zu kennen; Glauben und Erkennen, beides läßt sich ja nach der johanneischen Anschauungsweise von dem Leben durchaus nicht trennen. Wer Christum kennt, kann ihn nur kennen als den Heiligen, der erschienen ist, das Reich des Bösen in der Menschheit zu zerstören, die Sünde hinwegzunehmen. Und wer ihn als einen solchen erkannt hat und an ihn als einen solchen glaubt, wer das Bild eines solchen Christus in sein inneres Leben aufgenommen hat, der kann nicht ferner im Dienste der Sünde leben.

Etwas Anderes ist der Glaube an den wirklichen historischen Christus, etwas Anderes der Aberglaube an das Trugbild, das sich Einer von einem Messias macht, wie er ihn nach seinen sündhaften Neigungen haben will. Einen solchen Glauben in diesem letzten Sinne bezeichnet Johannes in seinem Evangelium 2, 23, wo er sagt, daß Viele an Jesus als den Messias glaubten wegen der Wunder, welche sie ihn vollbringen sahen. Aber da sie nicht durch das Gefühl eines höheren Bedürfnisses getrieben den Erlöser von der Sünde in ihm suchten und sahen, da sie nicht für den geistigen Eindruck des Göttlichen empfänglich waren, sondern nur von dem sinnlichen Eindrucke berührt worden, so

konnte also auch nur ein solches Bild von dem Messias sich ihnen darstellen, wie es ihrem von einem sinnlichen Elemente ausgehenden Verlangen entsprach. Eben deshalb mußte ihr Glaube, oder vielmehr Aberglaube, indem er sich in seinen sinnlichen Hoffnungen getäuscht sah, bald in Unglauben übergehen. Deshalb gab sich Christus dem Enthusiasmus, mit welchem sie sich an ihn anschließen wollten, nicht hin, indem er mit seinem die Tiefen der Gemüther durchforschenden Blicke erkannte, daß sie noch fern waren von dem Glauben, welcher die Gemeinschaft mit ihm zu ergreifen fähig ist. Auf einen solchen Glauben, der durch die Erweckung des schlummernden Gottesbewußtseins in dem Umgange mit dem Erlöser von der Beimischung des sinnlichen Elements erst gereinigt werden mußte, bezieht sich, was Christus zu der Menge Derjenigen sagt, welche an ihn zu glauben vorgaben[1]): „Wenn sie sein bisher nur oberflächlich aufgenommenes Wort wirklich in ihr Inneres aufnähmen und sich recht aneigneten, dann erst würden sie wahrhaft seine Jünger sein, und dann würden sie von dem inneren Leben aus die Wahrheit erkennen und durch die Macht der ihr ganzes Leben durchdringenden Wahrheit würden sie immer mehr frei werden von Allem, wodurch die höhere Natur, das zum Grunde liegende Gottesbewußtsein in ihnen, gefangen gehalten werde[2])."

---

1) Joh. 8, 31.

2) Zwar wird an dieser Stelle der Begriff der Freiheit in einem andern Gegensatze aufgefaßt, als bei Paulus, nicht im Gegensatze zu der gesetzlichen Knechtschaft, sondern zu einer politischen Scheinfreiheit. Die wahre Freiheit, sagt Christus, ist die innere, welche von der Erlösung ausgeht. Bis der Mensch diese erlangt habe, sei er bei aller äußerlichen Unabhängigkeit doch in Knechtschaft, indem er nicht frei sich selbst bestimme nach dem Gesetze seines ursprünglichen und wahren Wesens, sondern beherrscht werde von einem fremdartigen Princip, durch welches dieses sein ursprüngliches und wahres Wesen unterdrückt gehalten werde. Es liegt aber hier, wie leicht erhellt, derselbe allgemeine Begriff von dem Gegensatze zwischen Freiheit und Knechtschaft zu Grunde, wie bei

Wie Johannes dem Begriffe nach einander entgegensetzt die Kinder Gottes, die aus Gott Geborenen, und die der Welt, dem bösen Geiste Angehörenden, die Kinder des διαβόλος, ohne doch damit nur einen schroffen, durch keine Uebergangspunkte vermittelten Gegensatz in der Erscheinung anzunehmen; so setzt er auch durch die Aufstellung jenes ersten Begriffs keineswegs etwas in der Erscheinung gleich Abgeschlossenes und Vollendetes, und es sind keineswegs verschiedene Entwickelungsstufen damit verneint. So sagt er, wie wir gesehen haben, daß der Glaube den Sieg über die Welt in sich schließe und daß, wer an Jesus als den Sohn Gottes glaube, eben durch die Macht dieses Glaubens die Welt überwinde. Vermöge des empfangenen göttlichen Lebensprincips kann die Versuchung zur Sünde keinen Anschließungspunkt bei ihm finden, und Alles, was sich ihm von außen feindselig entgegenstellt, kann doch nur dazu dienen, die Entwickelung des göttlichen Lebens in ihm selbst und den Sieg der ihrem Wesen nach siegreichen, durch Alles, was sich ihr entgegenstellt, zur Vollendung hindurchdringenden Sache Christi zu fördern; 1 Joh. 4, 4. Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht, sondern er verwahrt sich gegen allen Reiz zur Sünde und der Böse berührt ihn nicht (das Böse kann nirgends einen Anschließungspunkt bei ihm finden); 1 Joh. 5, 18. Eben weil er aus Gott geboren ist, so ist es unmöglich, daß er sündige, da ihm der Saame göttlichen Lebens einwohnt, von dem nichts Böses, nur das Gute ausgehen kann; 1 Joh. 3, 9. *Daraus* ist aber nun keineswegs zu schließen, daß der Idee die Erscheinung ganz entspreche und sich in derselben der Christ als einen Sündenlosen darstelle. Das Gegentheil setzt Johannes voraus, indem er auch bei den Christen noch das Bedürfniß der Sündenvergebung und der fortgehenden Reinigung von der Sünde annimmt. „Wenn wir unsere Sünden bekennen, —

Paulus, und der dreifache Standpunkt in der sittlichen Entwickelung des Menschen läßt sich auch leicht daraus ableiten.

sagt er — das heißt von dem Bewußtsein der uns noch anklebenden Sünde durchdrungen, und von den Gefühlen der Buße erfüllt sind, so ist Gott treu und gerecht[1]), daß er uns die Sünden vergebe und uns reinige von aller Sünde;" 1 Joh. 1, 9. Demnach müssen wir der Lehre des Johannes zufolge das Verhältniß uns so denken: Wenngleich der Christ als solcher, in Beziehung auf sein in der Gemeinschaft mit Christus wurzelndes Leben, wenngleich dies ihm einwohnende göttliche Leben an sich von der Sünde nicht berührt werden kann, doch wie dasselbe einer in ihrem Widerstreben verharrenden sündhaften Natur eingepropft ist, bleibt es daher den Trübungen durch ihre Einmischungen immerfort ausgesetzt, und es kann diese nur durch fortgesetzten Kampf von sich abwehren. Das göttliche Leben muß sich, bis es die ganze Natur durchdrungen und in sich aufgenommen hat, was in dem irdischen Dasein nie zu Stande kommt, in einem fortgehenden Läuterungsproceß entwickeln. Auf einen solchen bezieht sich das, was Christus in dem Gleichnisse von der Weinrebe sagt; Joh. 15. Zwar seien seine Jünger schon rein durch das von ihm gesprochene Wort, insofern sie dasselbe als Reinigungsprincip in ihr inneres Leben aufgenommen hätten; aber die reinigende Kraft desselben müsse sich an ihnen nun noch von innen heraus, die ganze Natur durchläuternd, offenbaren. Wie der Winzer von den fruchtbringenden Zweigen der Weinrebe alle fremd-

1) Beide Begriffe hangen hier genau zusammen: die Treue Gottes darin bestehend, daß Gott in seinem Handeln, in der Weltregierung, sich mit sich selbst übereinstimmend zeigt, den Erwartungen, welche er durch seine Offenbarungen im Worte oder durch sein Walten in der Geschichte, durch die begonnenen Wirkungen seines Geistes im Leben der Einzelnen erregt hat, entspricht, seine Verheißungen erfüllt, — sowie er dem seine Sünden Bekennenden die Sündenvergebung verheißen hat, diese verleiht. Seine Gerechtigkeit besteht darin, daß er die von ihm selbst gegebenen Gesetze des Gottesreiches vollzieht, Jedem verleiht, was ihm nach denselben zukommt, so auch die Vergebung der Sünden ertheilt, wenn die Bedingung erfüllt wird, unter der er sie verheißen hat.

artigen Auswüchse abschneidet, damit sie immer mehr Frucht bringen, so reinigt Gott durch den aus dem Leben in der Gemeinschaft mit Christus sich entwickelnden Läuterungsprozeß immer mehr die ganze menschliche Natur, damit der von ihm empfangene Lebenssaft durch die Beimischung des fremdartigen Saftes aus dem wilden Stamme der alten Natur in seiner fruchtbringenden Kraft nicht gehemmt, in immer reicheren Früchten, den Werken ächt christlicher Gesinnung [1]), sich offenbare.

So löset sich nun leicht der Gegensatz, welcher hierin zu liegen scheint, wenn Johannes einerseits sagt, daß, wer sündigt, Christus nicht kennt, andererseits doch von der Sündenvergebung redet, deren der Christ immer bedürftig sei und die ihm auch zu Theil werde. Nämlich allerdings muß sich das Leben des Gläubigen von dem Leben des natürlichen Menschen dadurch unterscheiden, daß nicht das Princip der ἁμαρτία, sondern das göttliche Lebensprincip in demselben das Beseelende ist und daher das Sündhafte nur als etwas von seinem früheren Zustande her ihm noch Anklebendes und also stets von ihm Bekämpftes erscheint. Johannes setzt demnach die beiden Zustände und Lebensrichtungen als zwei unvereinbare einander entgegen: im Lichte wandeln, ein der vorherrschenden Richtung nach gottgeweihtes Leben, und in der Finsterniß wandeln, ein von sündhafter Richtung ausgehendes, den sündhaften Neigungen dienstbares Leben führen [2]). Hieraus ergiebt sich nun auch

1) Die paulinische Lehre von den guten Werken, als Früchten des Glaubens, und auch die paulinische Lehre von den Charismen, als Früchten der von dem göttlichen Lebensprincip durchdrungenen, gereinigten menschlichen Natur, findet hier ihren Anschließungspunkt.

2) Es ist der Zweck des ersten johanneischen Briefes, dem falschen Vertrauen auf Sündenvergebung, dem Irrthume entgegenzuwirken, daß man in Sünden fortlebend, der Sündenvergebung theilhaft werden könne; aber doch soll dadurch die christliche theilnehmende Liebe gegen fehlende Brüder nicht ausgeschlossen werden. Unter diesen Brüdern, für die er die christliche Theilnahme in Anspruch nimmt, versteht er solche, welche,

die Einheit der paulinischen und johanneischen Lehre. Gleichwie Paulus den Glauben der Idee und dem Princip nach als den Akt darstellt, durch welchen Jeder sich selbst, der Welt, der Sünde abgestorben ist, aber doch in Beziehung auf das sich in der Erscheinung daraus entwickelnde neue Leben ein fortgesetztes Ertödten des sündhaften Princips daraus ableitet, so erscheint auch bei Johannes dasselbe Verhältniß zwischen dem aus Gott Geborensein und dem fortwährenden Kampfe mit der Welt und Sünde. Und die daraus sich ergebende Unterscheidung zwischen dem im Glauben erfaßten Objektiven der Erlösung und der fortschreitenden subjektiven Entwickelung des göttlichen Lebens führt zu dem paulinischen Begriffe von der δικαιοσύνη und ἁγιασμός; Johannes betrachtet ja auch Jesus, den vollkommen Heili-

obgleich im Ganzen der Eifer in der Heiligung bei ihnen sich zu erkennen giebt, doch einer augenblicklichen Versuchung unterlegen sind. Zwar betrachtet er alle Sünde als etwas mit dem göttlichen Leben, der ζωή, in Widerspruch Stehendes; es ist aber doch ein momentanes Zurückgetretensein dieses höheren Lebens, das schon über das Princip der Sünde vorherrschend geworden, von einer gänzlichen Unterdrückung desselben oder einer gänzlichen Entfremdung von demselben zu unterscheiden. Von einem solchen augenblicklichen Zurückgetretensein, welches das Unterliegen in der Versuchung zur Folge hat, ist hier die Rede. Der Christ soll für solche gefallene Brüder beten und Gott wird sie wieder neu beleben, insofern nämlich hier vorausgesetzt wird, daß Diejenigen, auf welche sich diese Fürbitte bezieht, da ja der Grund des christlichen Lebens bei ihnen noch vorhanden ist, in einem für eine solche Einwirkung Gottes empfänglichen Zustande sich befinden. Von der andern Seite aber bezeichnet Johannes die aus solchen sündhaften Zuständen, welche eine gänzliche Entfremdung vom christlichen Leben, ein Verharren im geistigen Tode bezeichnen, hervorgehenden Handlungen unter dem Namen der *ἁμαρτίαι πρὸς θάνατον*. Auf solche kann sich die gegenseitige Fürbitte in Hinsicht der Sündenvergebung nicht beziehen, da die in diesem Zustande sich Befindenden der christlichen Gemeinschaft nicht mehr angehören. Darin liegt aber keineswegs, daß man nicht für ihre Bekehrung beten solle, man solle sie nur nicht als christliche Brüder betrachten und nicht in dem Sinne für sie beten, in welchem diese, der ihnen Allen noch anklebenden Sünde sich bewußt, gegenseitig für einander beten. Auch Lücke stimmt in seiner schönen Erklärung mit dieser Auffassungsweise überein.

gen, objektiv als den Fürsprecher bei dem Vater für die noch mit Sünde behafteten Gläubigen.

Wie daher nach den johanneischen Ideen in dem Glauben das Zukünftige als etwas schon Gegenwärtiges ergriffen wird, so wird das göttliche Leben in der Gegenwart als Anfangspunkt und Keim einer die Ewigkeit umfassenden Schöpfung aufgefaßt. Wie demnach ein Vorausnehmen der Zukunft in der Gegenwart stattfindet, also auch eine nothwendige Beziehung auf eine zukünftige Fortentwickelung und Vollendung. Wer an den Erlöser glaubt, — sagt er oft — hat das ewige Leben, er ist vom Tode zum Leben übergegangen, er kann nie mehr sterben, keinen Tod mehr erfahren. Das göttliche Leben, welches er empfangen hat, kann durch keinen Tod mehr unterbrochen werden. Aber während des irdischen Daseins ergiebt sich erst der Anfang der Entwickelung dieses göttlichen Lebens, es ist eine Quelle, welche in's ewige Leben hineinsprudelt, gleichsam die Quelle, welche immer fortsprudelt, bis sie sich in den daraus hervorgehenden Strom des ewigen Lebens ergießt; Joh. 4, 14. Zwar haben die Gläubigen das zuversichtliche Bewußtsein, daß sie Kinder Gottes sind, 1 Joh. 3, 2, und zum vollen Besitze aller in diesem Verhältnisse gegründeten Rechte und Güter gelangen werden; aber der volle Inhalt dessen, was zur Verwirklichung dieses Begriffs gehört, ist ihnen in ihrem Selbstbewußtsein noch nicht gegeben, sondern die volle Würde der Kinder Gottes kann erst durch die Erscheinung selbst offenbar werden. Dann wird, wie Erkennen und Leben in Beziehung auf das Göttliche unzertrennlich zusammenhangen, mit der vollkommenen Gestaltung des Lebens nach dem Bilde Christi und Gottes auch die vollkommene Erkenntniß Christi und Gottes erfolgen; 1 Joh. 3, 2. So zeigt sich hier auch derselbe Zusammenhang zwischen dem Leben des Glaubens und der Hoffnung, wie bei Paulus.

Zum Eigenthümlichen der johanneischen Auffassung gehört es aber, daß bei ihm mehr die Beziehung auf die Gemeinschaft mit dem Erlöser im inneren Leben und in der

Gegenwart, als die Beziehung auf das Zukünftige und das äußerlich Gegebene vorherrscht, daß er das, was Element des inneren Lebens, Thatsache des christlichen Selbstbewußtseins ist, besonders hervorhebt und dagegen das äußerlich Thatsächliche und das Kirchliche nur leise andeutet. So stellt er ja auch alle einzelnen Züge aus der äußerlichen Geschichte Christi nur als Offenbarung der ihm einwohnenden Herrlichkeit dar, wodurch diese dem Gemüthe nahe gebracht werden soll, und er benutzt diese Erzählungen immer, um das, was der Erlöser selbst von seinem Verhältnisse als der göttlichen Lebensquelle für die Menschheit gesagt hat, daran anzuschließen. Insofern derjenigen Richtung des christlichen Geistes, welche im Gegensatze gegen einseitige Begriffsherrschaft und einseitiges starres Kirchenthum sich bildete und unter dem Namen des Mysticismus bezeichnet wurde, eine Wahrheit zum Grunde liegt, ist Johannes Repräsentant derselben.

Dies ist auf seine Darstellungsweise der Lehre von einem Gerichte Gottes und einer Auferstehung anzuwenden. Das Gericht betrachtet er als etwas Gegenwärtiges, eine von der Erlösung der Menschheit und der Verkündigung des Evangeliums unzertrennliche Thatsache. Es erfolgt nämlich dadurch nothwendig die Sichtung zwischen Denjenigen, welche mit empfänglichem Gemüthe das Göttliche aufnehmen, und Denjenigen, welche sich durch ihre Unempfänglichkeit demselben verschließen, Denen, welche im Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit die dargebotene Erlösung annehmen, — sei es, daß aus ihrer höheren Natur schon früher ein Verlangen und Streben nach göttlichem Leben sich entwickelt hatte, oder daß erst durch den Eindruck des Erlösers das unterdrückte Gottesbewußtsein in ihnen geweckt und jenes Verlangen in ihnen hervorgerufen wurde — und Denjenigen, welche entweder durch das allein bei ihnen vorherrschende sinnliche Element oder durch geistlichen Hochmuth, das Vertrauen auf eine gesetzliche Werkgerechtigkeit, gehindert wurden, das Bewußtsein ihrer Erlösungsbedürftigkeit in sich aufkommen zu lassen und dem Eindrucke des Göttlichen in der

Erscheinung, den Werken und den Worten des Erlösers sich hinzugeben. Johannes stellt aber das Gericht immer nur dem Heile, der σωτηρία, entgegen; denn das Gericht des heiligen Gottes ist ein solches, daß vor demselben kein Mensch als rein erscheinen könnte. Die Begriffe Gericht Gottes und Verdammniß mußten in der Anwendung auf die durch die Sünde von Gott entfremdeten Menschen von selbst zusammenfallen. Aber als Rettung von dem nothwendig verdammenden Gericht erscheint die Offenbarung der Liebe Gottes in dem Erlösungswerke, und es bedarf keines Anderen, als nur der Annahme des dargebotenen Heils durch den Glauben an den Erlöser. Wer nicht glauben will aus Schuld seiner vorherrschenden sündhaften Richtung, schließt sich selbst dadurch von der dargebotenen Seligkeit aus, und in seinem aus dieser Beschaffenheit seines Innern hervorgehenden Unglauben liegt das Gericht, das er selbst über sich ausspricht Joh. 3, 17: Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt (d. h. mitten unter der Masse der von Gott bisher entfremdeten Menschheit ihn erscheinen lassen), nicht um die Welt zu richten, — wie die Juden meinten, daß er nur ein Strafgericht über die Heidenwelt halten werde — sondern damit die unter der Herrschaft der Sünde, in der Entfremdung von Gott, dem Verderben entgegengehende Menschheit durch ihn gerettet werden sollte. Wer an ihn nur glaubt, wird nicht gerichtet, hat sich durch den Glauben das Heil angeeignet, und ein Solcher braucht, des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit dem Erlöser gewiß, kein Gericht mehr zu fürchten. Wer aber nicht an ihn glaubt, ist eben durch seinen Unglauben schon thatsächlich gerichtet. Darin eben besteht dies Gericht, daß die Menschen aus Liebe zur Finsterniß (zum Ungöttlichen), wegen der sündhaften Richtung ihres Lebens, die Quelle des Lichts nicht aufnehmen wollten (dieses ihr Verhalten gegen das Göttliche, wie es aus ihrer Sinnesart hervorgeht, ist das thatsächliche Gericht). Wie nun das Evangelium seine Macht zum Heile der Menschheit nicht offenbaren kann, ohne diesen Sichtungsprozeß in

derselben, welchen Johannes mit dem Namen des Gerichts bezeichnet, zu vollziehen, so mußte daher mit der Erlösung der Empfänglichen auch die Sonderung derselben von den Unempfänglichen das Ziel der Erscheinung Christi sein. Zum Gericht — sagt Christus — sei er in die Welt gekommen, damit Diejenigen, welche nicht sehen, d. h. welche auf solche Weise nicht sehen, daß sie sich auch ihres Nichtsehens bewußt sind [1]), von dem Gefühle ihrer Erleuchtungsbedürftigkeit durchdrungen sind, zum Sehen gelangen sollten, von ihrer Blindheit in Beziehung auf die göttlichen Dinge geheilt würden, Diejenigen aber, welche sehen, welche vermöge der ihnen verliehenen Mittel die Wahrheit erkennen könnten, sie aber nicht erkennen wollen, und welche durch die Selbstüberhebung ihrer vermeinten Einsicht vor dem wahren Lichte sich zu demüthigen gehindert werden, mit sehenden Augen nicht sehen, in ihrer Blindheit bloßgestellt werden sollten; Joh. 9, 39. 40 [2]). Auf ein solches mit der Verkündigung des Evangeliums verbundenes sittliches Gericht bezieht sich auch, was Paulus sagt von der Verkündigung des Evangeliums, welche dem Einen werde ein Mittel des Lebens zum Leben, dem Andern ein Gift des Todes zum Tode; 2 Korinth. 2, 16. Nun aber schließt die Idee von diesem durch die Geschichte fortgehenden sittlichen Gerichte sowie auch die Idee der durch die Verkündigung des Evangeliums fortwährend gewirkten geistigen Auferweckung der Menschheit die Beziehung auf ein letztes Weltgericht und eine allgemeine Auferstehung keineswegs aus, sondern vielmehr erscheint jenes als ein Vorbild und eine Vorbereitung zu diesem, wie

---

1) Nicht ohne Grund ist hier die subjektive Negationspartikel μὴ gebraucht.

2) Wie in dem Beispiele, welches zu dieser ganzen Rede Veranlassung gab, der Blinde durch den Erlöser sehend gemacht und auch als geistig Blinder, der nicht sehen zu können meinte, von seiner geistigen Blindheit geheilt, erleuchtet wurde, die verblendeten Pharisäer hingegen mit sehenden Augen blind sich zeigten, indem sie der Wahrheit zum Trotze Thatsachen wegleugneten.

dieser Zusammenhang besonders in der Rede Christi im fünften Kapitel des johanneischen Evangeliums sich darlegt. Zuerst redet Christus hier von der ihm als dem Messias verliehenen Macht, die Erstorbenen in der Menschheit geistig zu erwecken und eben damit zugleich nach ihrem verschiedenen Verhalten gegen das dargebotene göttliche Leben die Menschen zu richten. Wie der Vater die Todten erweckt und sie lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig (er erweckt zum wahren göttlichen Leben), wen er will[1]); denn ihm hat der Vater alle Macht des Gerichts überwiesen, damit Alle ihre Verehrung des Vaters beweisen durch die Art, wie sie den Sohn verehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch nicht den Vater, der ihn gesandt hat[2]). Wer mein Wort vernimmt und glaubt an Den, der mich gesandt hat, — fährt Christus, das Gesagte bekräftigend, fort — hat ewiges Leben und kommt nicht in's Gericht, sondern ist aus dem Tode in's Leben übergegangen (durch die Theilnahme an einem göttlichen Leben ist er schon enthoben aus dem Bereiche des Gerichts, welches nur die von Gott Entfremdeten trifft). Es kommt eine Zeit und sie ist schon da (insofern Christus durch die Macht seiner Worte schon jetzt solche Wirkungen hervorbrachte), da die Todten (die Geistigtodten in der ganzen Menschheit) die Stimme des Sohnes Gottes (durch die Verkündigung des Evangeliums) vernehmen werden, und Diejenigen, welche sie vernehmen, werden leben; denn wie der Vater die Lebensquelle in sich hat, so hat er es auch dem Sohne gegeben, daß er sie in sich habe (nur weil in dem Sohne der ewige Urquell göttlichen Le-

1) Die Juden darauf aufmerksam zu machen, daß für sie Alles davon abhange, wie sie sich gegen ihn verhielten, daß die Mittheilung des göttlichen Lebens nicht in die Gränzen, welche sie von ihrem partikularistisch-theokratischen Standpunkte aus bestimmen wollten, sich einengen lasse.

2) Darin also besteht das Gericht, daß Jeder in seinem Verhalten gegen den Sohn beweiset, wie er gegen den Vater gesinnt ist.

bens selbst sich der Menschheit mitgetheilt hat, kann göttliches Leben den Erstorbenen durch ihn mitgetheilt werden), und er hat ihm die Macht gegeben, auch Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist. Wie er als Mensch den Menschen göttliches Leben mitzutheilen gekommen ist, so als Mensch über die Menschen zu richten. — Sodann verweiset Christus von dem Gegenwärtigen auf das Zukünftige, von dem fortgehenden Entwickelungsprozesse in der Menschheit auf dessen letztes entscheidendes Ergebniß, indem er sagt: „Wundert euch darüber nicht; denn es kommt eine Zeit, da Alle in den Gräbern seine Stimme vernehmen werden und Diejenigen, welche das Gute gethan haben, zu ewiger Seligkeit, die Schlechtes gethan haben, zum Gericht auferstehen werden."

So erwähnt auch Johannes vermöge derselben Eigenthümlichkeit, welche ihn als den Verfasser des *εὐαγγέλιον πνευματικὸν* charakterisirt, bei den letzten Unterredungen Christi mit seinen Jüngern nicht, was sich auf seine Auferstehung, seine Wiederkunft zum Gerichte über die verderbte Gottesstadt, wie seine letzte Wiederkunft zum allgemeinen Gerichte und zur Vollendung der Kirche bezieht, sondern er verheißt jene seine innere Geistesoffenbarung unter den Jüngern, wie er, nachdem er seine sinnliche Gegenwart ihnen werde entzogen haben und wenn sie ganz von ihm getrennt zu sein glaubten, auf eine herrlichere Weise sich ihnen offenbaren und sie in seine Gemeinschaft aufnehmen werde, um sich dann nie wieder von ihnen zu trennen. Die leibliche Wiedererscheinung Christi unter den Jüngern erscheint in diesem Zusammenhange nur als vorbereitendes Moment für die fortdauernde geistige Gemeinschaft mit den Jüngern, seine fortwährende geistige Selbstoffenbarung unter denselben, wie diese Wiederscheinung Christi für den religiösen Entwickelungsgang der Apostel und den Entwickelungsgang der Kirche überhaupt eben ein solches vorbereitendes Moment, einen solchen Uebergangspunkt zu bilden bestimmt

war. So wird bei diesen johanneischen Verheißungen diese Wiedererscheinung des Auferstandenen allerdings vorausgesetzt, wenngleich diese Thatsache nicht als etwas Einzelnes ausdrücklich erwähnt ist. Es liegt bei diesen Verheißungen zu Grunde, wenngleich dieselben sich nicht eigentlich darauf beziehen. Und es kommt in dieser Beziehung auf eins hinaus, ob wir eine solche Wiedererscheinung Christi unmittelbar nach seiner Auferstehung oder mehrere der Art annehmen [1]).

Stufenweise vorbereitend sagt Christus seinen Jüngern zuerst, der Vater werde ihnen statt seiner, statt seiner sinnlichen Gegenwart unter ihnen, einen andern Helfer geben, ewig bei ihnen zu bleiben, den Geist der Wahrheit, den Geist, der allein das Bewußtsein des Inhalts der von ihm auf Erden verkündigten Wahrheit aufschließen kann und der durch diese Wahrheit sich mittheilt, wie er auch sagt 16, 14, daß dieser Geist ihn selbst verherrlichen werde, indem er den Sinn der von ihm verkündigten Lehre ihnen eröffne. Da aber dieser Geist nichts Anderes ist, als das von Christus mitgetheilte göttliche Leben, die durch ihn vermittelte Einwohnung Gottes in den Gemüthern der Gläubigen, so überträgt er nachher, was er von dem Kommen dieses Geistes zu ihnen gesagt hatte, auf sein eigenes Kommen zu ihnen im Geiste. Er verweiset sie auf den großen Tag, an dem er sie im Geiste wiedersehen werde, wenn auf den vorübergehenden Schmerz der Trennung von ihm die ewigdauernde Freude des Wiedersehens und der Gemeinschaft mit ihm folgen werde, wenn sie ihn nichts mehr zu fragen brauchen würden, sondern er offen und unverhüllt vom

1) Wir haben aber in dem Leben Jesu S. 772 f. das Unbegründete der Annahme, als wenn nach dem johanneischen Evangelium nur eine solche Wiedererscheinung Christi unmittelbar nach seiner Auferstehung erfolgt sei, die übrigen Wiedererscheinungen Christi erst, nachdem er in den Himmel erhoben worden, erfolgt wären, nachgewiesen.

Vater ihnen verkündigen werde. Aber obgleich Johannes das geistige Element und was sich auf die Offenbarung Christi in dem Selbstbewußtsein der Jünger bezieht, besonders hervorhebt, so schloß er doch damit dessen leibliche Auferstehung und eine Vorherverkündigung derselben durch ihn, Joh. 10, 18, keineswegs aus. Und so kann daher aus diesem Lehrtypus nicht geschlossen werden, daß Johannes aus den Reden Christi nicht auch die Lehre von seiner persönlichen Parusie zum Gericht und zur Vollendung seiner Kirche entnommen hätte. Vielmehr folgt das Gegentheil aus dem, was wir oben über den Zusammenhang der johanneischen Ideen über Gericht und Auferstehung nach den beiden verschiedenen Auffassungsweisen bemerkt haben. Und das, was Johannes in seinem ersten Briefe von den Zeichen der letzten Zeit, den Merkmalen der großen bevorstehenden Offenbarung des Gegensatzes gegen das Christenthum sagt, deutet ja auf dieselben Grundideen über den Entwickelungsgang des Gottesreiches, wie bei Paulus, hin, und es finden sich hier auch einzelne Bezeichnungen einer bevorstehenden persönlichen Parusie Christi [1]), wenngleich die eigenthümliche christliche Geistesart des Johannes sich darin zeigt, daß er dieses nur leise andeutet und nicht, wie Paulus, weiter ausmalt.

So hangt es auch mit dieser eigenthümlichen Richtung des Johannes zusammen, daß Christus bei ihm nicht als Gründer einer Kirche bezeichnet, der Begriff einer ἐκκλησία von ihm nicht bestimmt hervorgehoben wird, wenngleich er ihn als vorhanden voraussetzt 3 Joh. 6. Aber das, was das innere Wesen des Begriffs der Kirche ausmacht, die Idee der im Glauben an den Erlöser begründeten Gemeinschaft der Gemüther, die Idee einer Gemeinschaft der Gläubigen wie mit dem Erlöser so unter einander, die Idee der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, tritt auf das

1) 1 Joh. 2, 28; 3, 2.

Nachdrücklichste bei ihm hervor, wie diese Idee aus dem, was die Seele seines ganzen Lebens war, dem Bewußtsein der Gemeinschaft mit dem Erlöser und des von ihm empfangenen göttlichen Lebens nothwendig hervorgehen mußte.

So die Hinweisung auf die Eine, aus allen Denjenigen in der ganzen Menschheit, welche die Stimme des Erlösers vernähmen, zu bildende Gottesgemeinde, die Eine Heerde unter dem Einen Hirten, die Gemeinschaft, welche aus der gleichen Beziehung Aller zu Christus dem gemeinsamen Haupte hervorgeht, was dem paulinischen Begriffe von dem Einen Leibe unter dem Einen Haupte entspricht; Joh. 10, 16. Wie Christus und der Vater Eins sind, so sind die Gläubigen, indem sie durch ihn mit dem Vater Eins sind, vermöge dieser göttlichen Lebensgemeinschaft Eins unter einander. Indem sie durch diese göttliche Lebensgemeinschaft eine Einheit bilden, mit der keine andere in der Welt zu vergleichen ist, offenbart sich unter ihnen die Herrlichkeit Christi. Es ist vor den Augen der Welt ein sprechendes Zeugniß von dem göttlichen Berufe und Werke Christi. Die sich hier offenbarende göttliche Lebensgemeinschaft weiset zu ihrem göttlichen Ursprunge hin; Joh. 17, 21 f. Johannes unterscheidet auch eine *innere* — die Gesammtheit Derjenigen, welche in der Gemeinschaft mit dem Erlöser sich befinden, die ganze Entwickelung des göttlichen Lebens in der Menschheit umfassende — und eine *äußerliche* Gemeinschaft der Gläubigen, welcher auch Solche sich anschließen können, die an jener inneren Gemeinschaft keinen Theil haben. So redet er 1 Joh. 2, 19 von Solchen, welche aus der Mitte der Gläubigen hervorgegangen sind, in der That aber (dem inneren Principe nach, in Beziehung auf die Gesinnung) nicht zu denselben gehörten; denn hätten sie wirklich ihrem inneren Leben nach zu ihnen gehört, so würden sie sich nachher nicht von ihnen losgesagt haben. Durch diese ihre auch äußerlich ausgesprochene Lossagung, durch den äußerlichen Gegensatz mit der Gemeinde der Gläubigen, in welchem sie auf-

treten, wird es nun offenbar, daß nicht Alle, welche sich äußerlich dieser Gemeinschaft anschließen, wirklich an ihrem wahren Wesen Theil haben und innerlich ihr zugehören. Wir finden hier die Unterscheidung der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche als eine zum Grunde liegende, wie bei Paulus.

Ferner erwähnt Johannes in seinem Evangelium zwar auch keiner Einsetzung der Taufe durch Christus, aber er handelt ausführlich von dem, was die Idee der Taufe ist, das innere geistige Element, — denn darauf bezieht sich ja das Gespräch Christi mit dem Nikodemus — die sittliche Umbildung durch ein neues göttliches Lebensprincip im Gegensatze gegen die alte sündhafte Natur des Menschen, ohne welche Keiner dem Reiche Gottes, der unsichtbaren Kirche, einverleibt werden kann [1]).

Und dies gilt auch von dem heiligen Abendmahle. Aehnlich wie das, was Christus in der Unterredung mit dem Nikodemus unter dem Namen der Wiedergeburt bezeichnet, zu der Taufe sich verhält, so verhält sich das, was er in dem sechsten Kapitel des Johannes unter dem Bilde des „sein Fleisch essen und sein Blut trinken" darstellt, zu dem Abendmahle. Christus hatte sich als das wahre Manna, das wahre Himmelsbrodt bezeichnet, das Brodt, welches nicht irdischer, vergänglicher Natur ist und nur eine irdische Kraft in sich hat, das irdische Leben zu fristen, sondern welches göttlichen Ursprungs und Wesens ist, göttliches Leben mitzutheilen und das Bedürfniß des inneren Menschen auf eine für die Ewigkeit dauernde Weise zu befriedigen vermag. Sich selbst als den, um göttliches Leben der Menschheit

1) Auf alle Fälle ist die Erwähnung des Wassers Joh. 3, 5 nur etwas Beiläufiges, um durch die Beziehung auf ein dem Nikodemus bekanntes Symbol die durchläuternde Kraft des göttlichen Geistes, die Jeder an sich erfahren sollte, ihm anschaulich zu bezeichnen. Daher wird im Folgenden doch auch nur die Geburt aus dem Geiste erwähnt.

mitzutheilen, vom Himmel Gekommenen, in Beziehung auf sein ganzes Wesen, bezeichnet er so, insofern Jeder nur durch die Gemeinschaft mit der in der menschlichen Natur erschienenen göttlichen Lebensquelle zur Theilnahme an einem göttlichen Leben gelangen könne. Von dem, was er selbst seinem ganzen göttlich-menschlichen Wesen nach für die Menschen ist, geht Christus dann über zu dem, was er der Menschheit zu ihrem Heile geben will, — der von ihm verlangten Verleihung des Manna entsprechend — die Hingebung seines Fleisches (seines der Sinnenwelt angehörenden Lebens) für das Heil der Menschheit. Da nun seine Worte von den Juden so mißverstanden worden, als wenn er von einem Essen seines Fleisches im eigentlichen Sinne gesprochen hätte, so nimmt er davon Veranlassung, das, was er vorher von sich als dem Brodte des Lebens gesagt hatte, in noch stärkeren Ausdrücken, unter einem noch auffallenderen, aber auch die Idee noch anschaulicher darstellenden Bilde zu bezeichnen, indem er das Essen von seinem Fleische und das Trinken von seinem Blute als ein nothwendiges Mittel zur Aneignung des ewigen Lebens bezeichnet. Jenes Essen von seinem Fleische und Trinken von seinem Blute heißt nämlich so viel als — das Menschenleben, durch welches die Quelle des göttlichen Lebens selbst in die Menschheit eingegangen ist, sich ganz zu eigen machen, es ganz in sich aufnehmen, so, als wenn man das Fleisch und Blut des menschgewordenen Logos zu seinem eigenen machte. Von der göttlichen Lebensgemeinschaft vermittelst seiner menschlichen Erscheinung, von der durch den historischen Christus bedingten und vermittelten Mittheilung des göttlichen Lebens redet er hier, wie er auch selbst sich dagegen verwahrt, daß man an seinen Leib im buchstäblichen Sinne denken sollte, indem er, um die Regel für das richtige Verständniß seiner Worte zu geben, sagt: „Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts," — also nicht davon könne er haben reden wollen, daß man auf sinnliche Weise sein Fleisch

sich aneignen solle, welches Fleisch wie alles Fleisch dem inneren Menschen nichts nützen könne, sondern davon, daß man vermittelst seiner Erscheinung im Fleische, in der Sinnenwelt, seinen Geist als das lebendigmachende Princip sich aneignen solle. „Die Worte, die ich rede, sind Geist und Leben" — sie können nicht nach ihrem bloß sinnlichen Laute, nach dem bloß sinnlichen Buchstaben, sondern nur nach ihrem Inhalte, der Geist und Leben ist, etwas göttlich Lebendiges, recht verstanden werden[1]). Sonach bezieht sich das Symbol „das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken" auf die fortwährende Durchdringung der ganzen Natur in Jedem, der durch den Glauben in seine Gemeinschaft aufgenommen worden, mit dem göttlichen Lebensprincipe, das durch ihn ein menschliches geworden und ein solches in allen mit ihm in Gemeinschaft Stehenden werden soll, die fortwährende Vermenschlichung des Göttlichen, — in welcher fortgehenden Aneignung und Durchdringung der ganze Prozeß der christlichen Lebensentwickelung besteht. Gleichwie die Wiedergeburt als Anfangspunkt des christlichen Lebens in der Taufe, so ist dies, was auf die Wiedergeburt folgen muß, was gleichsam die fortgehende Wiedergeburt des Menschlichen zum Göttlichen ist, die fortgehende Aneignung der Menschheit zum Leibe Christi, in dem Abendmahle dargestellt. So stimmen Johannes und Paulus[2]) auch von dieser Seite einander gegenseitig ergänzend zusammen.

Das Wesen des Christenthums läßt sich nach dem Jo-

1) Wir können Denjenigen nicht beistimmen, welche meinen, daß Christus hier selbst die Auslegung seiner Worte gegeben und daß er habe sagen wollen, unter seinem Fleische und Blute habe er nichts Anderes als seine Lehre in Beziehung auf ihre göttliche, lebendigmachende Kraft verstanden. Unter dem σάρξ und αἷμα meinte er doch nach dem Gesagten sicher mehr als seine ῥήματα. Vielmehr enthalten diese Worte Christi nur den Canon der rechten Auslegung, und die Anwendung überläßt er Jedem selbst.

2) S. oben S. 779 f.

hannes darin zusammenfassen, daß nur in dem Sohne der Vater erkannt wird und daß man nur durch den Sohn mit dem Vater in Gemeinschaft treten kann; 1 Joh. 2, 23; 2 Joh. 9. Mit dem Sohne aber kann Keiner in Gemeinschaft stehen, ohne des heiligen Geistes, den er verleiht, der die Menschheit erneuen soll nach seinem Bilde, theilhaft zu sein; 1 Joh. 3, 24. Nach dem Johannes wie nach dem Paulus ist das Wesen des christlichen Theismus die Verehrung Gottes als Vater durch den Sohn in der durch denselben gestifteten göttlichen Lebensgemeinschaft, oder in der Gemeinschaft des heiligen Geistes, der Vater durch den Sohn in der von seinem Geiste beseelten Menschheit wohnend, wie die Trias des paulinischen Segenswunsches „die Liebe Gottes, die Gnade Christi und die Gemeinschaft des heiligen Geistes,“ 2 Korinth. 13, 13, und dies ist die Wurzel der Dreieinigkeitslehre in dem Zusammenhange des christlichen Bewußtseins. Sie hat eine wesentlich praktische und geschichtliche Bedeutung und Grundlage, es ist die Lehre von dem in der Menschheit geoffenbarten Gott, welche in Gott wie den Urquell des Daseins, so des Heils und der Heiligung erkennen lehrt. Erst von dieser Offenbarungstrinität aus, insofern die göttliche Ursächlichkeit in derselben sich abbildet, kann der sinnende Geist nach der Analogie seines eigenen Wesens diese Spur verfolgend zur Idee einer urbildlichen Trias in Gott sich zu erheben suchen, den Andeutungen, welche die johanneische Lehre vom Logos und die schon entwickelten verwandten Elemente der paulinischen Theologie enthält, sich anschließend.

Wie demnach Jakobus und Petrus den stufenmäßigen Uebergang von dem verklärten Judenthume zu der selbständigen Entwicklung des Christenthums bezeichnen, und wie in Paulus die selbständige Entwicklung des Christenthums im Gegensatze mit dem jüdischen Standpunkte sich darstellt, so bildet das versöhnende Element johanneischer Contemplation den Schlußpunkt in dem Bildungsgange der apo-

sich aneignen solle, welches Fleisch wie alles Fleisch dem inneren Menschen nichts nützen könne, sondern davon, daß man vermittelst seiner Erscheinung im Fleische, in der Sinnenwelt, seinen Geist als das lebendigmachende Princip sich aneignen solle. „Die Worte, die ich rede, sind Geist und Leben" — sie können nicht nach ihrem bloß sinnlichen Laute, nach dem bloß sinnlichen Buchstaben, sondern nur nach ihrem Inhalte, der Geist und Leben ist, etwas göttlich Lebendiges, recht verstanden werden [1]). Sonach bezieht sich das Symbol „das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken" auf die fortwährende Durchdringung der ganzen Natur in Jedem, der durch den Glauben in seine Gemeinschaft aufgenommen worden, mit dem göttlichen Lebensprincipe, das durch ihn ein menschliches geworden und ein solches in allen mit ihm in Gemeinschaft Stehenden werden soll, die fortwährende Vermenschlichung des Göttlichen, — in welcher fortgehenden Aneignung und Durchdringung der ganze Prozeß der christlichen Lebensentwickelung besteht. Gleichwie die Wiedergeburt als Anfangspunkt des christlichen Lebens in der Taufe, so ist dies, was auf die Wiedergeburt folgen muß, was gleichsam die fortgehende Wiedergeburt des Menschlichen zum Göttlichen ist, die fortgehende Aneignung der Menschheit zum Leibe Christi, in dem Abendmahle dargestellt. So stimmen Johannes und Paulus [2]) auch von dieser Seite einander gegenseitig ergänzend zusammen.

Das Wesen des Christenthums läßt sich nach dem Jo-

---

1) Wir können Denjenigen nicht beistimmen, welche meinen, daß Christus hier selbst die Auslegung seiner Worte gegeben und daß er habe sagen wollen, unter seinem Fleische und Blute habe er nichts Anderes als seine Lehre in Beziehung auf ihre göttliche, lebendigmachende Kraft verstanden. Unter dem σάρξ und αἷμα meinte er doch nach dem Gesagten sicher mehr als seine ῥήματα. Vielmehr enthalten diese Worte Christi nur den Canon der rechten Auslegung, und die Anwendung überläßt er Jedem selbst.

2) S. oben S. 779 f.

hannes darin zusammenfassen, daß nur in dem Sohne der Vater erkannt wird und daß man nur durch den Sohn mit dem Vater in Gemeinschaft treten kann; 1 Joh. 2, 23; 2 Joh. 9. Mit dem Sohne aber kann Keiner in Gemeinschaft stehen, ohne des heiligen Geistes, den er verleiht, der die Menschheit erneuen soll nach seinem Bilde, theilhaft zu sein; 1 Joh. 3, 24. Nach dem Johannes wie nach dem Paulus ist das Wesen des christlichen Theismus die Verehrung Gottes als Vater durch den Sohn in der durch denselben gestifteten göttlichen Lebensgemeinschaft, oder in der Gemeinschaft des heiligen Geistes, der Vater durch den Sohn in der von seinem Geiste beseelten Menschheit wohnend, wie die Trias des paulinischen Segenswunsches „die Liebe Gottes, die Gnade Christi und die Gemeinschaft des heiligen Geistes," 2 Korinth. 13, 13, und dies ist die Wurzel der Dreieinigkeitslehre in dem Zusammenhange des christlichen Bewußtseins. Sie hat eine wesentlich praktische und geschichtliche Bedeutung und Grundlage, es ist die Lehre von dem in der Menschheit geoffenbarten Gott, welche in Gott wie den Urquell des Daseins, so des Heils und der Heiligung erkennen lehrt. Erst von dieser Offenbarungstrinität aus, insofern die göttliche Ursächlichkeit in derselben sich abbildet, kann der sinnende Geist nach der Analogie seines eigenen Wesens diese Spur verfolgend zur Idee einer urbildlichen Trias in Gott sich zu erheben suchen, den Andeutungen, welche die johanneische Lehre vom Logos und die oben entwickelten verwandten Elemente der paulinischen Theologie enthält, sich anschließend.

Wie demnach Jakobus und Petrus den stufenmäßigen Uebergang von dem verklärten Judenthume zu der selbstständigen Entwickelung des Christenthums bezeichnen, und wie in Paulus die selbstständige Entwickelung des Christenthums im Gegensatze mit dem jüdischen Standpunkte sich darstellt, so bildet das versöhnende Element johanneischer Contemplation den Schlußpunkt in dem Bildungsgange der apo-

stolischen Kirche, und es mußte von nun an auf die klassische Zeit des Urchristenthums ein neuer langsamerer Entwickelungsprozeß der durch vielfache Trübungen, Gegensätze und Kämpfe dem ihr gesetzten Ziele entgegenstrebenden Kirche folgen. Vielleicht bestimmt sich dieser größere Entwickelungsprozeß nach demselben Gesetze, welches wir in den eigenthümlichen Grundformen der apostolischen Kirche, ihren Verhältnissen zu einander und der Art, wie sie in dem Entwickelungsgange einander folgen, vorgebildet finden.

Schriftstellen.

2. Korintherbrief.

(444) 447-450.

Galaterbrief.

365-375.

Sach- und Namenregister.

(Bei fortlaufenden Seitenreihen findet sich die nähere Angabe des Inhalts im Inhaltsverzeichniß.)

A.

B.

C.

D.

E.

H.

J.

K.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

Gedruckt bei den Gebr. Unger in Berlin.



